汉译世界学术名著丛书

自然宗教对话录

〔英〕休　谟著





汉译世界学术名著丛书

自然宗教对话录

〔英〕休 谟著

陈修斋 曹棉之 译

郑之骧 校



商务印书馆

1989年·北京

汉译世界学术名著丛书

自然宗教对话录

〔英〕休谟 著

陈修斋　曹棉之 译　郑之骧 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00519-1/B·62

1962年 3 月第 1 版	开本 850×1168 1/32
1989年 7 月北京第 2 次印刷	字数 100 千
印数 8,000 册	印张 3 1/2 插页 4

定价: 2.30 元

中譯本序言

休謨(1711—1776)是十八世紀英国資产阶級哲学家,他直接继承了柏克萊的主观唯心主义,把不可知論提到了他的哲学的首要地位。

休謨接受了柏克萊的观点,认为一切知識都以經驗为来源,而經驗是沒有客观內容的。因此,在心灵面前,除了知覚以外,就再也沒有任何事物了。不过,休謨嫌柏克萊的观点不彻底,因为柏克萊一方面断言事物不过是感覚和感覚的集合,感覚以外无事物;但在另一方面,他又肯定了精神实体(例如自我——感覚者)的存在,而精神实体是在感覚以外的。休謨指出,柏克萊在这里是不能自圓其說的。休謨认为旣然一切都是感覚,那么,感覚以外的任何东西,无論是物质实体,还是精神实体,都是不能肯定它是否存在的。因为肯定它存在,就得越过感覚、知覚的范圍之外。而人是不能越过这个范圍的。由此,休謨得出这样結論:世界上存在的只有心理的知覚、感覚,此外是否有眞实的存在,那是不可能知道的。休謨的这种观点,我們叫做"不可知論"。

休謨的不可知观点是彻头彻尾的,他不仅怀疑客观实体在物质上的存在;同时也怀疑它在精神上的存在。所以,照他看来,神的本质、特征、能力、作用等,都是我們所不能証明的,我們的心根本就做不到这件事情。休謨宣傳这种观点,当然也可能使宗教教义发生动搖。正因如此,当时英国教会把休謨的神学論著当作无神論的著作,用反宗教的罪名强加在休謨身上,以至始終不让他到大学去讲課。从这方面看来,休謨的思想确实有令宗教界伤脑筋的成分。

但是,休謨是唯心主义者,他并不是一个眞正的无神論者。其实他是相信神的存在的。他认为,神的存在是千眞万确,神是我們希望的本源、道德的基础、社会的柱石。任何事物都必須有根源才能存在，宇宙也必須有根源。人們把这种根源叫做“神”。神的存在是不成問題的，問題只在于我們不能了解神的本质和屬性。休謨进一步說明,只要是有好的悟性的人，一受到神的启示,那就决不会否认神的观念的。万物中的目的、意旨是显然的,只要我們扩大自己的悟性,那就可以洞察这些目的和意旨,就一定相信这种不可見的主宰——神。所以，休謨虽然否认宗教是理性所能証明的东西,却承认宗教是意志的事情,是以人类的情緒冲动的天性作为基础。在这方面,休謨确实承认神的存在,确实是維护宗教的。

休謨曾反对自然神論或理神論。但自然神論是隐藏在宗教形式下的唯物主义思想，是无神論的一种特殊形式。馬克思和恩格斯曾指出：当时“自然神論——至少对唯物主义者来說——不过是摆脫宗教的一种簡便易行的方法罢了。”当时的著名唯物主义者洛克、托兰德等是贊成自然神論的。自然神論的缺点在于它不是彻底的无神論。休謨攻击自然神論，并不是因为他是更彻底的无神論者,正像他攻击当时英国的唯物主义,并不是因为他是更彻底的唯物主义者一样。休謨攻击自然神論，是他反对唯理論战綫的組成部分，其实他的认識論所包含的錯誤，并不亚于唯理論。休謨反对自然神論、唯理論和唯物主义，只是由于他是不可知論者、主观唯心主义者，而不可知論和主观唯心主义，就必然会給信仰主义开拓道路,而走向有神論。

休謨在反对精神实体时,虽然对神学采取批判的态度,认为上帝也是越出經驗之外的,因而是不能証明的。但他这种批判,只是为了貫彻自己的不可知論而已，决不是什么无神論思想。休謨所反对的只是把宗教看为知識、經驗的对象,而他却认为宗教信仰仍

然是需要保留的，因为它为人們的生活、感情所要求。

《自然宗教对話录》是休謨的一本重要哲学著作，代表他晚年較成熟的哲学思想。休謨本人对于这本書非常重視，他在逝世以前曾經千方百計設法使这本書能够在他死后出版，不至被禁。这本書的主題是駁斥当时流行的宗教假設，也就是宇宙設計論(以下簡称設計論)；設計論是当时宗教理論的中心支柱，駁斥了設計論，客观上就給予宗教本身以一种沉重的打击。休謨对宗教的批判既影响了法国启蒙思想家，为他們所利用和受到他們的重視；也影响了康德，把康德“从独断的迷梦中惊醒”，康德也认为上帝的存在与否不能从理性得到証明，它只能是信仰的对象。設計論流行于十八世紀，經过休謨的批判，康德的傳播，設計論在学术思想界再也站不住脚，此后也就不再有人以这一类的論証来証明上帝的存在。

为了要了解休謨是怎样批判宗教的，我們再来看一下他在《自然宗教对話录》以外的著作中所发表的对于宗教的一般的看法，这对于我們了解本书也是有帮助的。在休謨的心目中，一切宗教都处于平等的地位，他并不認为基督教高出于希腊教、罗馬教或任何其他宗教之上。他概括地断言，宗教所施于人类的影响，不仅是善恶相間，不容易断定其有多少益处，而且总的說来是一种恶劣的影响。休謨在确定了他的中心哲学思想以后，便始終怀疑：人类生活中到底为什么要有宗教存在；既然任何形式的宗教都是荒誕不經，为什么宗教会在許多不同形式之下普遍地掌握着巨大的势力来影响人类生活；为什么在他自己这个时代又流行着加尔文派这种严峻而阴郁的宗教。这些都是使他百思不解的問題。休謨認为，历来各种宗教的教义，本質上都是違反理性的、違反自然的东西。只要是宗教，它的本質总归是如此。

宗教要求人过一种反自然的生活。宗教为了达到它的目的，就利用迷信和狂热两种手段。休謨認为迷信和狂热是两个恶端，

两者相比起来，狂热的害处比迷信的害处更大。崇尚迷信的希腊教和罗馬教，由于它們对人的情感和理智影响較小，害处也比較的小；而加尔文派新教，由于它主要是用狂热为手段，严重地影响了人的情感和理智，为害尤为剧烈。

休謨認为，宗教的害处是愈演愈烈的，近代基督一神教的害处就远超过了希腊和罗馬多神教的害处。宗教起源于偶象崇拜，希腊教和罗馬教的主要內容是迷信，它們的根据是傳說和故事，沒有什么理論性的教义或教理，近代基督一神教往前进展了一步，在迷信之上又加上了理論性的教理，所以它是迷信和理論的杂种。这个由理論武装起来的迷信，其为害之大，远胜于单純的迷信。宗教的害处，可以分两方面来說：第一是对人类理性方面的害处，其次是对于人类道德方面的害处。对于人类理性方面的害处，起碼有三种。第一，近代基督教是窒息自由的。近代基督教是一个非常专横，排斥异己的宗教，它扼杀了自由、道德和知識，阻碍了人类的进步。"道德、知識、爱好自由，这些品德招来了宗教审判官的致命的懲罰；当这些品德被排斥之后，社会便陷入了最可耻的无知、腐敗和桎梏"（«宗教的自然历史»及«論文集»）。近代基督教的第二大害是使人自卑。近代基督教把上帝看成远远高超于人类之上，使人在上帝面前显得十分卑小，只能懺悔、忍受和卑躬屈膝。第三，近代基督教阻止了理性的发展。在基督教統治之下，理性和哲学只是宗教的工具，只能为宗教的教义服役，而对于教义本身則不許表示任何疑問，更不必說提出違反教义的任何理論了。这些害处，在希腊和罗馬多神教身上表現得要輕微得多，而在基督一神教之下却显得十分强烈，換句話說，宗教愈发展，害处也愈大，对于人类进步也起了更大的阻碍作用。

宗教的更普遍、更直接的害处在于道德方面。这方面的害处，主要有两种。宗教要求信仰者履行种种仪式，并培养种种宗教

情感和抱持若干信仰。希腊和罗馬多神教大都偏重于履行仪式，这种外表的仪式已經足以分散人們的注意力，削弱人們对于正义和人道这些自然的道德动机的依附，因为宗教認为履行仪式的价值是超过于日常义务履行的价值的。而近代基督教偏重于培养宗教情感及抱持宗教信仰，其为害性又超过了希腊和罗馬的多神教。由于宗教情感和信仰是違反自然情感和情緒的，所以实行起来是十分勉强的，这样就造成了信仰者心口不一的不老实态度，影响了他的整个性格，使他成为一个伪善的人。所以，就宗教在道德方面的两种害处看来，近代基督教又超过了希腊和罗馬的多神教。

从上所述，我們可以看到休謨对于宗教的一般看法是怎样的。尽管休謨对宗教作了种种攻击，但他始終还是以一个有神論者的姿态出現，他在攻击宗教的时候，总是申明他所攻击的宗教，只是迷信的和狂热的通俗形式的宗教，他并不是攻击“眞正的宗教”。他所謂的眞正的宗教到底是什么东西呢？休謨在他的《人类理智和道德原则的研究》一書中曾經說过，眞正的宗教“只是一种哲学”。这个說法非常空泛，几乎令人不解。根据他自己的理論，宗教怎么可能是眞的呢？眞正的宗教又怎么会是一种哲学（尤其是他的哲学）呢？这个問題在《自然宗教对話录》中可以找到解答。等我們看到《自然宗教对話录》的結論时，我們就会知道休謨之所謂眞正的宗教到底是怎么一回事。

現在我們就来看休謨在《自然宗教对話录》中是如何駁斥宗教的論証的，以及他得出了什么样的結論。前面我們已經提过，休謨認为近代基督教是迷信和理論結合而产生的杂种，所以迷信和宗教論証实在是宗教的两大支柱。休謨的攻击宗教，中心任务就是要攻击这两个对象：一方面要攻击神迹（也就是迷信），一方面要攻击宗教論証，而由于近代基督教的主要論証是設計論，这是当时大家所信奉而流行的宗教論証，所以攻击宗教的論証也就是攻击設

計論。休謨攻击神迹的理論，主要見之于他的《人类理智和道德原則的研究》等書中，由于这个問題牽涉到休謨的全部哲学思想，我們不可能在这里詳加剖論，我們只能略提一下休謨对神迹的总的看法。休謨認为，一切所謂的神迹都是違反自然程序的，因此神迹是不可能的。但一切宗教都是建立于神迹之上的："总的說来，我們可以断言，基督教不仅是在开始时伴有神迹的，即在今天，任何有理性的人也不能不通过神迹来加以信仰。仅仅理性不足以使我們崇信其眞确性的"（《人类理智和道德原則的研究》）。神迹是不可能的，那么根据神迹而建立的上帝也就是不可能的。更进一步說，我們无論是根据理性或經驗都沒有理由建立一个可以神迹归之于他的上帝。而宗教的論証却恰恰是要建立这样的一个上帝，所以在攻击了神迹之后，最中心的任务就是要击破宗教的論証。

休謨在他的《人类理智和道德原則的研究》一書中，除了攻击神迹之外，同时也駁斥了当时流行的宗教論証——設計論。但是对于設計論的更深入而更彻底的批判，乃是《自然宗教对話录》。設計論在十八世紀中是宗教的权威論証，无論在宗教界或思想界都普遍地被認为是宗教的充分論証，它是宗教信仰的主要根据。

現在我們来分析一下《自然宗教对話录》的內容，看休謨是如何駁斥宗教的論証的。首先，休謨用了极大的篇幅来批判設計論的本身。設計論者根据了类比的規律肯定上帝的存在，設計論者認为，自然作品既然与人工作品相似，那么創造自然作品的因，一定便和創造人工作品的因(就是人)相似，因此就証明了一个和人的理智相似的上帝的存在。但是，我們在經驗中若要推断任何事物为任何其他事物的因时，必須根据我們在事先对于同类事物的許多例子归納而得的結論。我們看見了房屋，机器等等，从果推因，我們断定它們是人造出来的东西，这是因为我們在經驗中归納了不知多少的例子，并且知道了人的許多其他性質，我們方能断定

这些东西是人造的。可是我們从自然推到創造自然的上帝时，这是从独一的果去推出独一的因来，我們既沒有同类的例子归納而得的結論可作根据，因为上帝是独一无类的，又不知道上帝的其他性質，这样的推論如何能够成立呢？要是这样的推論能够成立的話，那么我們可以用同样的推理提出許多不同的宇宙論来，例如动植物的生育和生长也可以看作是宇宙的起因，物質和运动也可以看作是宇宙的起因，以及其他許多似乎都可說得通的理論，为什么一定要說具有理智的上帝是宇宙的起因呢？一句話說，根据經驗来推断上帝的存在的設計論是无法成立的。

但是，后天論証虽然不能証明上帝的存在，我們难道不能用先天論証来証明上帝的存在嗎？一切事物都不能无因而存在，宇宙的因既不可能是"外因"，也不可能是"偶然性"或"无物"，因为这些都是說不通的，而宇宙又必須有因，那么宇宙的因一定是一个"必然的存在"了。这个"必然的存在"自身包含着存在的理由，我們不可能假設其为不存在，因为假設一个"必然的存在"为不存在本身就是一个矛盾。这个"必然的存在"就是上帝。这个論証休謨認为是更不能成立了。休謨認为，擅自用先天的論証来証明一个事实显然是一件荒謬的事。我們决不能用理証(先天論証)来証明一个事物，除非这个事物的反面是蘊涵着一个矛盾的。凡是能够清晰地設想的事物是不会蘊涵矛盾的。我們設想其为存在的事物，也就能够設想其为不存在的。所以，"存在"的不存在幷不蘊涵矛盾。因此，"存在"的存在是不能用理証来証明的。一句話說，这个所謂的"必然的存在"的說法是沒有意义的，用先天論証来証明上帝的存在是不可能的。

既然无論根据后天論証和先天論証我們都不可能証明上帝的存在，我們是否可以从道德观点来証明必然有一个上帝的存在呢？現世的生活充滿了痛苦，我們每个人的心中总覚得必然有个上帝，

我們瞻望着将来，心中滿怀着希望和恐惧，虔誠地祈求着他的保护，这不是很明显地說明必然有一个上帝的存在嗎？这个說法似乎是很动听，但事实上却更不能証明上帝的存在，我們甚至可以說，这个說法不但不能証明上帝的存在，而且可以用来反証上帝的不存在。現世是充滿了痛苦的。世界上的痛苦是从何而来的呢？当然不可能是“偶然”产生的。那么痛苦是某种“因”的产物。是上帝意志的产物嗎？但他是完全仁慈的。是違反了他的意志而产生出来的嗎？但上帝是全能的。这个矛盾如何能够解釋呢？即使退一萬步說，我們承認現世的苦乐混杂現象是与上帝无限的力量和善性相符合的，但我們又如何能够根据这种善恶混杂的現象来証明上帝的这些純淨的、不混杂的、不可控制的屬性呢？所以，从道德观点来說明上帝是必然存在的，更是不可能的事了。

綜上所述，上帝的存在，无論是用后天論証或先天論証或道德观点都是无法証明的了。但休謨始終說他所攻击的是通俗形式的宗教，眞正的宗教他是始終承認其有的。休謨認为，根据我們审察世界事物的結果，我們覚得上帝是存在的，不过这个上帝不是通俗宗教的所謂上帝，这是眞正的宗教的上帝。前面我們已經提过，休謨說眞正的宗教“只是一种哲学”，那么它的內容到底是什么呢？我們只消引用《自然宗教对話录》最后第二段中的几句話，便会得到解答。

> “一个簡单的，不过是有些含糊的，或至少是界限不明确的命題，就是：宇宙中秩序的因或諸因与人类理智可能有些微的相似；假如这个命題不能加以扩大，加以变动，也不能加以更具体的解釋；假如它并不提出足以影响人生的推論，又不能作为任何行为或禁戒的根据；假如这个不完全的类比不能超出以人类理智为对象之外；不能以任何可能的样子推至于心灵的其他性質；假如眞是这

样的話，那么最善于探究的，最善于深思的，最有宗教信仰的人，除了每当这个命题出現时，即予以明白的哲学的認可，并相信这个命題所借以建立的論証胜过对于它的反駁以外，他还能做些什么呢？誠然，对象的偉大性会自然地引起某种惊奇，它的晦暗性会引起某种伤感，也会引起某种对于人类理性的蔑視，因为人类理性对于如此非常而如此庄严的一个問題不能給予更滿意的解答。”

归納起来說，休謨所謂眞正的宗教只是(一)理智上承認“一个有些含糊的，界限不明确的命題‘上帝是存在的’”；（二)这个上帝并不是通常所了解的上帝；(三)根据前面两条，可知眞正的宗教除了使人能免于迷信和狂热以外，对于人类行为沒有任何影响。他在《自然宗教对話录》中駁斥了宗教論証，否定了通俗宗教的上帝以后，还要表示一下自己是承認上帝存在的，自己是相信眞正的宗教的。

由于休謨的哲学基本上是破而不立的，所以休謨在宇宙論方面始終是抱着怀疑否定的态度的。休謨認为，要确实地建立起一个宇宙論来是不可能的。他在《自然宗教对話录》中就曾反复地表示任何宇宙論都似乎可以說得通，但实际上都是不能成立的。物質和运动、动植物的生育和生长，都可以作为宇宙构成的原則，說起来似乎都很动听，但究其极却都是无法証实的。設計論之所以不能成立，也就是因为这个原故。既然他自己沒有正面的宇宙論提出来，那么在破坏了設計論以后，实际上就表示了我們对于宇宙最終原則的无知。

休謨这本《自然宗教对話录》之所以在写成后擱置了十五年不敢出版，临終前还害怕他死后这本書不能出版，千方百計为它安排出版之路，是因为害怕当时宗教界的迫害。

归結起来說，休謨在《自然宗教对話录》里集中力量攻击一种神学，即理神論。但是反对这种神学并不等于否认任何宗教信仰。

事实上，休謨的哲学既然把科学限制在观念的范圍之內，就势必給宗教信仰开了方便之門，这是一切主观唯心主义和怀疑論的必然归宿。后来康德所提出的“給知識划定范圍，以便給信仰让出地盘”，正是这种哲学的自白。

《自然宗教对話录》的出版，有助于我們了解休謨的不可知論，有助于了解十八世紀英国唯物主义和唯心主义的斗爭情况，有助于了解当时有关宗教的爭論，有助于了解从休謨向康德的过渡。唯心主义哲学是和神的观念不可分离的。唯心主义哲学不过是經过邏輯思維高度組織起来的宗教。休謨的唯心主义哲学当然也不是例外。但是，正如列宁所說，当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者的唯心主义基础时，常常有利于唯物主义。因而，休謨站在唯心主义和不可知論立場上来批判宗教，对于唯物主义也是有利的。我們唯物主义者和无神論者閱讀休謨的《自然宗教对話录》是可以借取某些彈藥，經过彻底加工改造来駁斥唯心主义和宗教的。

最后，值得一提的是，休謨的哲学在帝国主义时代的資产阶級哲学中仍然有巨大影响。他的哲学和柏克萊的哲学被現代資产阶級哲学家广泛地利用着，从馬赫主义到实用主义和邏輯实証主义，基本上都是这种哲学的翻版。这是我們研究和批判休謨哲学思想中，須加一并考虑的課题。

郑之驤　曾文經　1961，6

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1986 年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987 年 2 月

自然宗教对話录

潘斐留斯对赫米柏斯

我們看到，赫米柏斯，虽然古代的哲学家們，大都以对話的形式，来傳达他們的教訓，但这种写作方法，在后世却很少运用，而在那些曾經試用这个方法的人的手中，也罕見成功。誠然，現代所期望于哲学研究者的精密而条理清楚的論証，很自然地使人采取謹严的、教訓的方式；这样他可以不必先作种种安排布置，而直接說明他所着眼之点；并且自此以往他就可以毫不間断地演繹出他的观点所依据的許多証明。以談話的方式来闡发一个"系統"，往往显得很不自然；而如果对話的作者抛弃了直叙的写作方法，要想使他的表达显得比較自由一点，并且避免那种作者和讀者的形式，他就往往容易陷入一种更坏的不利境地，給人以一个塾师对蒙童的印象。或者他利用一种好朋友交談的自然气氛进行辯論，插入一些題材的变化，并且保持着說話者之間恰当的平衡；这样他就費了很多时間在安排布置和轉移談鋒上，使讀者很难認为对話体所有的好处，可以补償他因此牺牲了的条理、簡洁和明确性。

然而，有一些題材，却是特别适宜用对話体的，在这些題材上，对話体依旧比直接的、簡單的写作方法更为可取。

凡学說中之任何一点，是那样明白，几乎不容爭辯，而同时又是那样重要，不厌其諄諄教誨的，似乎就需要这样一种方法去处理它；在这方法中，方式的新穎可以补償題材的陈腐，談話的生动可以加强教訓的力量，而且各种不同的見解，表現于各种不同的人物，可以显得既不嘮叨，又不累贅。

在另一方面，任何哲学問題，是那样晦暗和不定，人类的理性对它不能得到一个确切的决定者；如果这种問題毕竟应該加以处理的話，似乎也自然地使我們采取对話和交談的方式。凡在沒有一个人能够合理地肯定之处，有理性的人总可容許有差异的看法：反对的意見，即使不能得出什么决定，也足提供一种可喜的欢娛：而假若这題材是奇妙而有趣的，这本書就在一种方式之下把我們带进一群友伴之中；把人生两件最偉大最純洁的乐事，研究和交友，联合在一起了。

很幸运地，这些条件在"自然宗教"这个題材中都可以发見。对于上帝的存在，最愚昧的时代已經有所認識，最优秀的天才們都曾野心勃勃地尽力对它提供新的証明和論証，什么眞理能象这样明白、这样确定呢？这个眞理是我們一切希望的基础，道德最可靠的根基，社会最坚固的支柱，是我們思維默想中不应一时或缺的唯一原理，什么眞理有如此重要呢？但在处理这明白而重要的眞理时，关于那神圣存在的性質：他的屬性，他的命令，他的先見的計划，又发生了哪些晦暗的問題？这一些向来是人們經常爭辯的問題：关于这些，人类理性还未曾达到任何确切的决定；但这些又是这样有兴趣的題材，我們总不免情不自禁地要去对它們不停地探究；虽然我們最精密研究的結果，还只是得到了怀疑、不定和矛盾，此外沒有得到什么别的东西。

我最近就曾有机会看到这些問題的討論，这是在我照例和克里安提斯共度一段暑期的时候，他和斐罗及第美亚作那些談話的时候我是在場的，我在最近已不完全地告訴了你一些談話的內容。当时你对我說，你的好奇心大为激起，所以我必須更确切地向你詳述他們那些推理，并且显示他們所提出的关于自然宗教这样一个精微題材的各种不同系統。当你以克里安提斯的精审明辨的哲学才能，去对照斐罗的无所顧忌的怀疑主义，或以他們任何一人的心

情，去比較第美亚的剛强不屈的正統信仰时，他們性格的显著对比，又更聳动了你的热切期望。我因年輕只做了他們辯論的一个旁听者；那种少年时很自然会有的好奇心，把他們的論証的全部綫索和联系，都非常深刻地印入我的記忆之中，因此我希望在重述时将不致有很大部分的脫漏或混淆。

第 一 篇

我发見这几个友伴坐在克里安提斯的图書室里，当我加入他們这一群以后，第美亚恭維了一下克里安提斯关于他对我的教育的热心照料，以及他在一切友誼中的經久不懈。他說，潘斐留斯的父亲先前是你的知友；这孩子現在又是你的学生，而如果我們以你傳授給他文学和科学的每一有用部門的那种苦心来判断，則其实可以把他看作你的养子。我深信你不缺少謹愼，正如你不缺少辛勤一样。所以我要告訴你一条格言，那是我对于我自己孩子們的教育一向所遵守的，以便知道对你所实行的办法有如何程度的符合。我对他們的教育所循的方法是基于一个古人的一句名言，“学哲学的人們首先应該学邏輯，其次倫理学，再次物理学，最后才是上帝的性質”。按照他的說法，这門自然神学的科学，是任何科学中最深奧、最玄妙的，所以需要学习者具有最成熟的判断力；而且我們只能安全地把这門科学付托給一个富于所有其他科学訓練的心灵。

斐罗說，你这样迟才以宗教的許多原則教导你的孩子們嗎？那些看法，在他們整个教育过程中听得那样少，他們沒有把它們忽略或全部擯弃的危險嗎？第美亚答道，这只是以自然神学作为一种屬于人类推理論辯的科学，我才延迟其研究。至于及时使他們心中

早早具有一种宗教的虔敬，則是我主要注意所在；我以繼續不断的箴規和教訓，同时还希望以自身的榜样，把一种对于一切宗教原則的尊敬的习慣，深深地印入他們稺弱的心灵中。当他們涉猎其他各种科学时，我还要指出每一部分的不确定性，人們永久的爭論，一切哲学的晦暗，以及有些最大的天才仅从人类理性的原則所得出的奇怪而可笑的許多結論。这样馴服了他們的心灵使他們具有一种适当的恭順和謙逊之后，我就不再有任何顧忌地把宗教的最大神秘显示給他們，也不忧虑他們会有那种哲学的傲慢驕矜，使他們有擯弃最确定的教义和看法的危險。

斐罗說，你留心及时使你孩子們心中早具一种宗教的虔敬，当然是很合理的；而且在此缺乏宗教信仰的瀆神的时代，也沒有比这件事更需要的了。但我在你的教育計划中所特別欣羡的，是你就哲学和学术研究的原則本身，取得对宗教有益的資料那种方法，因为那些哲学和学术研究的原則，往往引起人的驕傲和自滿，在一切时代都常发見它們对宗教原則有非常大的破坏性。的确，我們可以注意到，对科学和高深的研究毫无所知的通常的人，看到学者們的无穷爭辯，一般对哲学有一种彻底的輕視；因此，他們就更坚执于人家所教他們的神学要义。那些淺尝学术研究和探討的人，在最新穎最离奇的学說中，見到了証实那些学說的論据的許多表面現象，就以为对于人类理性并沒有什么太困难的东西，狂暴地冲破了一切的藩籬，进而亵瀆神圣事物的最深的堂奧。但是我希望克里安提斯会贊同我，在我們放弃了“无知”这个最可靠的救藥之后，还仍旧有一个得策，可以用来防止这种狂妄的瀆神。讓第美亚的原則得到改进和发揮，讓我們变得彻底地感覚到人类理性的脆弱、盲目和狹隘，讓我們正确地考虑一下它所表現的不确定性和不必要的矛盾，即使在日常生活和实踐的題材上也是如此。讓我們看清我們感覚本身的虛妄和錯誤；看清一切哲学系統中的基本原理

所連带着的那些不可克服的困难；看清那些屬于物質、因果、广袤、空間、时間、运动等观念的矛盾；同时，概括地来說，要看清一切种类的量，这是唯一能适当地自命为具有任何确定性和明显性的科学的对象。当我們把这些题材充分明白地剖示出来，如象有些哲学家和差不多所有的宗教家所作的那样；誰能对这理性的脆弱能力保持那样大的信心，以至在如此崇高、如此深奥、如此远离日常生活及經驗之点，对理性的决定也給予任何尊重呢？旣然一块石头的各部分的凝聚无間、或甚至使石头延展的各个部分的結合，我說，旣然这些熟习的对象是如此不可解釋，并且包含着如此相反的和矛盾的情形；凭什么我們可以决定有关宇宙起原的問題，或自永恒以至永恒追溯它的历史呢？

当斐罗說这些話时，我可以在第美亚和克里安提斯两人的面上都看出微笑。第美亚的笑容似乎隐示着对所說的道理无保留的滿意：但在克里安提斯的面容上，我可以分辨出一种慧黠的神气；好象他觉察到在斐罗的推理中有某种嘲諷或狡猾的恶意。

克里安提斯說，那么，斐罗，你是提議建立宗教的信仰于哲学的怀疑論之上；你以为如果把确定性或明显性从其他各种研究题材上剝夺去以后，这个确定性或明显性就都会归于这些神学的教义，而在神学中获得一种优越的力量和权威。你的怀疑論是否眞如你自命那样地絕对或眞誠，等这里散伙的时候，我們可以慢慢再看：我們将看你从門口还是从窗口走出去；看你是否眞的怀疑你的身体具有重量，或跌下时是否会受伤；看你是否眞的怀疑从我們虛妄的感觉和更虛妄的經驗所得出的一般看法。这种考虑，第美亚，我想很可以用来使我們减少对于这幽默派的怀疑主义者的恶意。如果他們是彻底認眞的，他們将不会长久以他們的怀疑、强辯和爭論来扰乱这个世界；如果他們只是开开玩笑，这种玩笑也許不能算开得很好，但他們也决不会是很危險的，不論对国家、对哲学或对

宗教。

他又接着說，其实，斐罗，这似乎是确定无疑的，就是說，虽然一个人，在他的兴致驟发，强烈地思考过人类理性的許多矛盾和缺陷之后，可能完全放弃一切的信仰和看法；但他实在不可能坚持这种彻底的怀疑主义，或者使它見之于他的行为，經历数小时之久。外界对象压迫着他、感情引誘着他、他的哲学的伤感性减弱了；甚至那种加諸他自己的性情上的最大的激烈情緒，在任何时間內也都不能保持那怀疑主义的可怜的表面色彩。并且有什么理由要把这样的一种激烈情緒加在他自己身上呢？这是他自己也不能前后一致地以他的怀疑主义原则，使他自己滿足的一点。所以总的来說，沒有比那古代的比罗派① 的原則更可笑的了，如果他們事实上也竭力如他們所自命的那样把这同一个怀疑主义彻底推广到日常生活中去的話；而这套怀疑主义是他們从他們学派的矯辯中学习来的，他們也应該把它限制于矯辯范圍之內。

从这个观点看，斯多噶派② 和比罗派虽然是死敌，两者間也有一个很大的相似处：两者似乎都以下列錯誤的公則做基础，即凡一个人在某一时候、某种心情下能够实行的，他就在一切时候，一切心情下都能实行。依照斯多噶派的思想，当心灵提高至于对道德的一种最高的热誠状态，并且强烈地受到任何一种荣誉或公共利益的激动时，身体上的最大的痛楚和苦难，都不会战胜这样一种崇高的責任感；并且甚至于可能因此在痛苦中微笑而欢欣。如果这在有时候可能是实际情形的話，那么一个哲学家，尤其在他的学院或甚至他的私室中，更可以努力使自己达到这样一种热誠状态，使其在想象中支持住他可能設想的最剧烈的痛苦，或最惨酷的禍难

① 比罗派(Pyrrhonism)是希腊人比罗(Pyrrho所創的怀疑主义派。——譯者

② 斯多噶派(Stoicism)是希腊人芝諾(Zeno)所創的禁欲主义学派，提倡禁欲和坚忍的精神。——譯者

了。但他将如何支持这种热誠本身呢？他的决心松弛了，并不能随意地唤回；世务引他入了迷途；恶运不知不覺間攻击他，而这个哲学家就逐漸淪为俗人了。

斐罗答道，我承認你对斯多噶派和怀疑主义派之間的比較。但同时你也可以注意到，虽然心灵在斯多噶主义中不能支持那种最高的、哲学的高超境界，但即当其較为堕落时，它也仍能保持一些先前的心情；斯多噶派学者理論的效果会表現于他对日常生活的处理上，并滲入他整个生活行动的方針中。古代的許多学派，特别是芝諾① 一派，作出許多德行和坚貞节操的榜样，現在看来簡直是令人惊异的。

> 一切都是空虚的智慧和虚伪的哲学。
> 但以一种可喜的魔术可以暫时痲醉
> 痛苦或煩惱，并且激起
> 迷妄的希望，或以頑强的坚忍力
> 武装起无情的心胸，如用三重的鉄甲。②

同样地，假如一个人慣于对理性的不确定和狹隘的范圍作怀疑的思考，当他轉而思考其他題材时，他不会完全忘記了它們；而在所有他的哲学原則与推理中，我不敢說在他的通常行为中，将可发現他实在不同于那些对事物从未建立起任何看法的人，或具有較偏向于人类理性的看法的人。

任何人，无論他可能把怀疑主义的思辨原則推演到何种程度，我承認，他仍旧必須行动、生活、并且交談，和旁人一样；而对于这种行为，他除了說他有这样做的絕对必要性之外，不必給予任何其他理由。假如他把他的玄思推到更远，超过这种束縛他的必要性，在自然或道德的題材上，加以哲学的探討，那是由于他发見在那样

① 参閱前頁斯多噶派的注。——譯者

① 見密尔頓著《失乐园》(Paradise Lost)卷二。

思考之后所得到的某种快乐和满足，所以才这样做的。此外，他想，每一个人，甚至在日常生活中，都必得或多或少地具有这样的一种哲学；我們从最早的婴孩期起，就不断地前进，形成一些对行为与推理愈来愈普遍的原则；我們得到的經驗愈多，我們所禀賦的理性愈强，我們就常常把我們的原則推演得更普遍和更全面；我們所謂哲学实不过是更有条理、更善用方法的同一类的作用。哲学地探討这样一些题材，和日常生活方面的推理，在本質上并沒有什么不同；而我們希望从我們的哲学中若是得不到更大的眞理，总可以得到更大的稳定性，这是因为哲学在进行程序上具有更精确、更审愼的方法。

但当我們縱目于人类事务和周圍个体的性質之外：当我們的玄思进入两个永恒之中，即进入事物的当下状态的以前和以后的时际；当我們的玄思进入宇宙的創造和形成；精神的存在和性質；一个无始无終地存在的、全能、全知、不变、无限和不可思議的普遍精神的力量和作用，这时我們就必須是絲毫沒有怀疑主义倾向的人，才会不怕我們在这里已經大大地超出我們的能力范圍之外了。当我們的思考只限于商业、或道德、或政治、或批評的范圍內时，我們每一刻都訴諸常識和經驗，常識和經驗加强我們的哲学結論，并且消除(至少是部分地)我們对每一种很精微、很細致的推理所时常正当地抱有的疑慮。但在神学的推理中，我們沒有这个有利条件；同时，我們必然知道，我們在从事处理着大得超出我們的掌握的对象，它們是所有对象中最需要我們的理解所熟悉的对象。我們好象是在一个陌生国度里的外国人，每一件事物对我們都好象是可疑的，并且每时每刻都冒着危險，怕触犯我們所与生活和交談的人民的法律和习慣。我們不知道，在这样一个题材中，我們对于通常的推理方法，应該給予何种程度的信任；因为，即使在日常生活中，以及在那特別适合于这些通常推理方法的范圍之內，我們也

不能說明它們，我們在使用它們时，完全是受了一种本能或必要性的支配。

所有的怀疑主义者都認为，假如从抽象观点来审察理性，理性确实提供出反对它自身的不可克服的論証，要是怀疑主义的推理不是那样細致和精微，以致不能与从感覚和經驗所得的更稳固、更自然的論証相抗衡，那么我們对任何題材就决不能保持任何的深信或确信。但这是很明显的，每当我們的論証失去了这个有利条件，最精細的怀疑主义就会和我們这些論証处于同等地位，而能够同它們分庭抗礼了。彼此的分量成为不相上下。心灵必須在两者之間保持悬而不决，而正是这种悬而不决或不相上下，就是怀疑主义的胜利。

克里安提斯說，但是我看到，斐罗，对于你和一切的理論怀疑主义者，你們的主义和实践行为，在理論的許多最深奥的地方，也和在日常生活的行为中一样，非常的不一致。每逢証据明显的地方，你們也就随着贊同、不管你們所自詡的怀疑主义了；并且我也可以看到，你們这一派之中有一些人，也和那些对确定性和确实性表示較大信任的人同样地坚决。其实，如果有一个人自称不接受牛頓关于虹彩那种奇异現象的解釋，只因为那种解釋給光綫以一种很細致的解剖；以为这个題材实在太精妙了，非人类的理解力所能达到；这样一个人不是很可笑的嗎？再如有一个人，对于哥白尼和伽利略有关地动的論証，毫无具体理由可以提出反对，却只是根据了那个一般的原則，說这样的題材是太宏大，太玄远了，非人类狹隘的、謬誤的理性所能解釋，因此不肯認可，对于这样的人，你将說什么呢？

事实上确有一种粗鄙而愚昧的怀疑主义，象你所清楚地看到的，它給通常人以一种抗拒他們所不易了解的事物的普遍的偏見，使他們对于每一种需要精深推理来証明和建立的原則，一概拒不

接受。这一种怀疑主义，对于知識，眞是致命的，但对宗教却并不如此；因为我們看到，那些表示最坚决主張这种怀疑主义的人，往往不但同意有神論和自然神学的偉大眞理，并且甚至承認傳統迷信所提供他們的最荒謬的教义。他們坚决地相信着女巫；虽然他們不願相信，也不願研究欧几里德的最簡單的命題。但精密的、哲学的怀疑主义者，却陷入相反性質的一种矛盾。他們的研究鑽进科学最深奥的角落；并且，他們在每一步研究上只要遇見証据，他們就都按照着这种証据的正确程度而表示同意。他們甚至逼得只能承認，最深奥、最玄远的对象，就是哲学所曾最明白地解釋过的那些对象。光实在已經經过分析了；天体的眞正体系已經发現并且已經确定了。但身体的食物营养仍旧是一种不能解釋的神秘：物質各部分的凝聚仍旧是不可了解的。所以，这些怀疑主义者，被迫对每一个具体問題的証据，都得分别地予以考量，然后按照着他們所发現的証据的正确程度，按比例地予以承認。这是他們对于一切自然的、数学的、道德的、政治的科学所实际作了的。那么我要問，为什么在神学和宗教方面又不一样了呢？为什么单单对于这种性質的結論，就只凭着人类理性的缺陷那样一个概括的假定，并不对其証据作具体的討論，而便加以摒斥呢？这样一种不公平的行为，不正是偏見和感情用事的明白証据嗎？

你說，我們的感覚是謬妄的，我們的理解力是謬誤的，我們即使对于最熟悉的对象，如广袤、綿延、运动等的观念，都充滿了荒謬和矛盾。你向我挑战，要我去解决、調和你在这些方面所发現的困难和冲突。我沒有能力来担当这样一个偉大的任务；我也沒有这样的閑暇；我覚得这是多余的。你自己的行为，在每一情况之下，都駁斥了你自己的原則；并且对于科学、道德、智虑和行为的一切公認准則表示了最坚决的信賴。

我决不会贊成这样一个严峻的看法，象一个著名的作

家[1]所說的，他說怀疑主义者不是一批哲学家，他們只是一批說謊者。但是我可以断定（我希望不会有所冒犯），他們是一批詼諧者或嘲諷者。但对于我来說，每当我想要开开玩笑或找点欢乐的时候，我一定会选擇一种性質不是那样困惑和深奥的娱乐。一个喜剧、一本小說，或至多是一部历史，比之这种形而上学的精微和抽象的思考，似乎总是一种更自然的消遣品。

怀疑主义者要想在科学和日常生活之間，或一种科学与另一种科学之間加以区别，只是徒劳。在一切方面所用的論証，假如是正确的，都是性質相同，并且具有同等的力量和明显性。或者，如果在它們之間有任何区别的話，那也完全是神学或自然宗教一方面占着有利条件。許多力学的原理，都是建立于很深奥的推理之上的；但沒有一个自命为研究科学的人，甚至也沒有一个理論上的怀疑主义者，对这些力学原理抱有絲毫怀疑的。哥白尼的学說系統包含着最可惊异的怪論，并且最違反我們的自然概念，違反現象，以及我們的感覚本身；但甚至僧侶和宗教审判官現在也只好撤消他們的反对了。那么象斐罗这样一个有如此明朗的天才和广博的知識的人，还会对这种建立在最簡單、最明白的論証之上、而且除非遇到人为的阻碍，如此易于被人接受和采納的宗教假設，抱有任何一般的、皂白不分的怀疑态度嗎？

他轉身对着第美亚，又繼續說，这里我們可以看一下科学史上一个頗为奇怪的情形。自从基督教最初建立时哲学与通俗宗教結合以后，在一切傳教大师中間，沒有比反理性、反感覚、反一切仅从

---

① «思想术»(L'Art de penser)，«邏輯或思想术»(La Logique ou l'art de penser,)，亚諾尔(Antoine Arnauld 1612—1694)著，1662年出版。此处所指系第一講中之一段(1843年版，26頁)："沒有人会認眞地怀疑是否有一个地球，一个太阳，和一个月亮，或全体是否大于其部分的。他可以嘴上說他怀疑，因为他可以說謊；但他不能在他的心里这样說。因此比罗派不是一批深信他們自己所說的話的人，而是一批說謊者。"

人类研究和探索而得的原則的談論更普通的了。古代学院派的一切論題都被那些教父們采用了；从此在若干时代內流傳于基督教国家的每一学校和講坛。宗教改革家也采納了同样的推理原則，或毋宁說是談論的原則；一切对于信仰的卓越性的贊美，总是要摻入一些严酷的諷刺，以打击自然理性。有一位著名的主教[①]，也是这样，他屬于罗馬教派，是一个学問最为淵博的人，他写了一本頌揚基督教的書，同时也写了一篇論文，里面充滿了最莽撞、最坚决的比罗主义的强辯。洛克似乎是第一个基督教徒，敢于公开地主張信仰无非是理性的一种，宗教只是哲学的一支，以及要发現一切自然神学和天启神学的原理，也总得要运用成串的論証，和建立倫理学、政治学、物理学的任何眞理所用的成串的論証一样。貝尔[②]和其他放肆派把那些教父和最初宗教改革家的哲学的怀疑主义，加以誤用，这种誤用更进一步地傳播了洛克先生明智的看法：而到現在，凡一切以推理和哲学自命的人，也可說是都認为无神論者和怀疑主义者差不多是同样的意义。并且，旣然我們可以断定沒有一个自称信奉后一种（怀疑主义）原則的人是眞切的，我也很乐于希望認眞地主張前一种（无神論）原則的人，也是同样地少。

斐罗說，你不記得倍根勛爵在这个問題上的杰出的名言嗎？克里安提斯回答說，少量的哲学使一个人成为无神論者；多量的哲学則使他皈依宗教。斐罗說，这也是一句很明智的話。但我心目中所想的是另外一段，其中在提到了大卫的愚人在心里說并沒有一个上帝之后，这位大哲学家指出如今的无神論者有双重的愚蠢：因

---

① 于爱（Peter Daniel Huet 1630—1721），亚佛兰契（Avranches）的主教，此处所指之論文即《論人类理性的缺陷》（Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain），于1723年本人死后出版。参閱巴蒂生《論文集》（Mark Pattison's Essays, vol. i, p. 299）。

② 貝尔（Pierre Bayle, 1647—1706），法国怀疑主义派哲学家。——譯者

为他們在心里說沒有上帝还不滿意，并且还要在嘴上也說出他們的大不敬来，因此他們就犯了多重的輕忽和冒失的罪。这样的人，就算他們是非常眞切，我想也不会是很可怕的。

但虽然你可以把我列入这些傻瓜一类，我还不禁要向你提出一句話，这就是我从你对我們所說的宗教或非宗教的怀疑主义的历史上所注意到的一点。在这件事的整个进程中，我似乎覚得有很强烈的教士策略的迹象。在古代学派解体后那样的愚昧的时代中，教士們看到无神論、自然神論、或任何一种的异教，都只可能是起于对公認看法的狂妄的究詰，并起于人类理性足以担当一切的信念。在那时，教育对于人心具有巨大的影响，其力量几乎等于感覚和一般理解力的提示，这种提示，即使是最坚决的怀疑主义者也須受它支配的。但到了現在，教育的力量已大大地減弱了，而人們由于和世界各地更为公开的交往，已經知道去比較各个不同民族和不同时代通行的原則，我們那些聪明的宗教家們已經改变了他們整个的哲学体系，而談着斯多噶派、柏拉图派和逍遙学派的語言，却不說比罗派和学园派的話了。現在如果我們不信任人类理性，我們就沒有別的原則可把我們引入宗教去了。这样，在一个时期中是怀疑主义者，在另一时期中又是独断主义者了；那一个系統最适合于这些可敬的先生們的目的，能够給他們一种凌駕人类的权势，他們就必然以之为可意的原則和确立的教义。

克里安提斯說，凡人們发現哪些原則最可以作他們的主义的护符，他們就采納那些原則，这是很自然的；我們也无需乎推究到教士策略来解釋这样一种合理的方策。

当然，只要看到任何一套原則足以証实眞正的宗教，并可用以击破无神論者、放肆派、以及各派自由思想者的强辯，这便是推定这套原則是眞的并認为应該加以采納的最坚强的理由了。

第 二 篇

第美亚說，克里安提斯，我必須承認沒有比你在这个爭論中自始至終所采用的解釋更使我惊訝的了。根据你的言談的全部意旨，人家会以为你是在維护神的存在，反对无神論者及不信宗教者的强辯，你好象是被迫成为保卫一切宗教的基本原则的一个战士。但是这个，我希望决不是我們之間的一个問題。我相信，沒有人，至少沒有任何具有常識的人，对于这般确定而自明的眞理会存有严重的疑心。問題不在于神的存在，而在于神的性質。我断言，由于人类理解力的缺陷，神的性質对于我們完全是不可了解，不可知的。至高心灵的本質，他的屬性，他存在的方式，他持續存在的眞正性質；这些以及关于如此神圣的存在的每一細节，对于人类都是神秘的。我們是有限的、脆弱的、盲目的生物，我們应該在他的庄严的存在前自己表示謙卑，并且应該知道我們的脆弱，默默地贊仰他的无限的完善，这些无限的完善，是目不能見，耳不能聞，人心也从不曾了解它們的。它們是被遮蔽在深厚的云翳之中而与人类好奇心隔离的，企图透入这些神圣的奥秘之中就是瀆神，而企图要探究他的性質与本質，命令与屬性的这种冒失，也仅次于否認他的存在的那种忤神而已。

但是为了使你不致認为我的虔敬在这里胜过了我的哲学，假如我的意見需要任何支持，我便要引一个很大的权威来支持它。从基督教奠定以来，所有曾經研究过这个論題或任何其他神学論題的神学家，我几乎都可以引証：但目前我只举出一个在虔敬与哲学两者都有同等声誉的人。这就是墨尔布兰許神父，我記得他自己这样表白过①。他說，“一个人不应称神为一个精神，来正面地

① 《对实在的研究》第3卷，第9章。

表示他是什么，正如不应該表示他不是物質一样。他是一个无限完善的存在"：在这一点上我們不能怀疑。正如即使假定他是有形体的，我們也不应該象神人相似論者[①]所主張的，以为他就是具有人形，因为人形是所有形体中最完善的；同样我們也不应該以为"神"的"精神"具有人的观念，或与我們的精神有任何类似，因为我們知道沒有比人心更完善的东西，我們毋宁应該相信，他包含物質的完善性而他并非是物質的……他也包含天生的精神[②]的完善性而他并非是我們所謂的精神：他的眞名是"他存在"，或者說，无限制的"存在"，"全在"，无限而普遍的"存在"。

斐罗答道，第美亚，在这样一位象你所举出的偉大的权威，以及你可能再多列举成千的权威之后，还要添上我的意見，或者表示我对于你的理論的称贊，徒然显出我的荒唐可笑而已。但当合理的人們討論这些論題时，他們的問題当然决不会是关于"神"的存在，而只是关于"神"的性質。正象你說的很好，前一眞理是毫无問題而自明的。沒有事物无因而存在的；而这个宇宙（无論宇宙是什么）的原始因我們称之为"神"；并且将每一种的完善性都虔敬地归之于他。无論誰怀疑这个基本的眞理，誰就該受到哲学家們所能給予的种种懲罰，即是极大的嘲笑、輕蔑、与責难。但是因为一切完善全都是相对的，我們不应該認为我們就了解了这个神圣的"存在"的屬性，或者就假定他的完善性与人类的完善性有任何类似或相同。智慧、思想、設計、知識；我們把这些归之于他是对的；因为这些字在人間是荣誉的，而我們也更沒有另外的語言或另外

① 神人相似論（Anthropomorphism）通常譯作神人同形論，或神人同性論，或神人同形同性論，在本書中用义較广，只能用神人同形同性論这个譯名，但本書除此处外，用此名詞时，均側重神人同性，神人同形同性論一詞中，似乎形与性并重，恐滋誤会，为統一起見，改譯今名。——譯者

② 天生的精神，原文是 Created spirits，指天賦給有情生物（卽动物和人）的精神，是有限的。——譯者

的概念来表示我們对于他的贊仰。但是我們要注意，不要以为我們的观念和他的完善性有任何的相应，或者以为他的屬性与人类的屬性有任何的类似。他无限地高超于我們有限的观点与理解之上;他是寺院里礼拜的对象,而不是学院中爭論的对象。

他接着說,克里安提斯,实际上,要达到这个决定,并沒有采用你所討厌的矯飾的怀疑主义的必要。我們的观念超不出我們的經驗:我們沒有关于神圣的屬性与作为的經驗;我用不着为我这个三段論式下結論:你自己能得出推論来的。在这里,正确的推理与正当的虔敬会合在同一个結論之中,两者都确定了至高"存在"的值得贊仰的、神秘的而不可了解的性質，这对于我是愉快的(我希望你也是如此)。

克里安提斯对着第美亚說,不要在兜圈子中糟蹋时間,而不直接回答斐罗的虔誠的辯辞;我要簡单說明我对于这件事情的看法。看一看周圍的世界:审視一下世界的全体与每一个部分:你就会发現世界只是一架巨大机器，分成无数較小的机器，这些較小的机器又可再分，一直分到人类感觉与能力所不能追究与說明的程度。所有这些各式各样的机器,甚至它們的最細微的部分,都彼此精确地配合着,凡是对于这些机器及其各部分审究过的人們,都会被这种准确程度引起贊叹。这种通貫于全自然之中的手段对于目的奇妙的适应，虽然远超过于人类的机巧、人类的設計、思維、智慧及知識等等的产物,却与它們精确地相似。因此,既然結果彼此相似,根据一切类比的規律，我們就可推出原因也是彼此相似的;而且可以推出造物主与人心多少是相似的，虽然比照着他所执行的工作的偉大性，他比人拥有更为巨大的能力。根据这个后天的論証,也只有根据这个論証,我們立即可以証明神的存在，以及他和人的心灵和理智的相似性。

第美亚說,我願意坦白告訴你,克里安提斯，我自始就不贊成

你关于神与人相似的結論；更不能贊成你企图建立这結論的手段。什么！关于神的存在，沒有理論証明可言！也沒有抽象的論証可言！也沒有先天的証明可言！难道历来为哲学家們所十分坚持的这些論点都是謬誤，都是詭辯嗎？难道在这个論題上在經驗与或然性之外便不能再进一步嗎？我并不是說，这样就透露了神的原因：但由于这种矯飾的坦白，你却实实在在給予无神論者一种有利条件，这种有利条件是他們只凭借論証与推理所决不能得到的。

斐罗說，我对于这个論題所主要怀疑的，并不是克里安提斯将一切宗教的論証都归結于經驗，而是它們甚至还不象是后天論証中最确定、最不可非难的一种論証。石头会下墜，火会燃燒，泥土有坚实性等等我們不知看到过几千遍了；当和这些性質相同的任何新的例子出現时，我們会毫不迟疑地得出习慣的推論。这些情况的精确的相似，使我們对于一个相似的事件有完全的保証；我們便不希望亦不搜求更有力的論証了。但只要你稍微远离这些情况的相似性，你就比例地削弱了这个論証；最后并且可以使这証明成为一个非常不可靠的类比，这种类比显然容易陷入錯誤和不定。我們有了关于人类血液循环的經驗之后，我們无疑知道在張三和李四身体內亦有血液循环：但从蛙及魚体內的血液循环，我們去推知人类及其他动物身体中亦有血液循环，就只是一种假設，虽然因为是从类比而得，可算是一个有力的假設。若我們从血在动物体內循环的經驗推出植物液汁亦在蔬菜內循环，这种类比的推論就更脆弱；而那些遽然信从那种不完全的类比的人，由于更多精密的試驗，結果却发現是錯誤的。

克里安提斯，假若我們看見一所房子，我們就可以极有把握地推断，它有过一个建筑师或营造者；因为我們所經驗到的果与果所从出的因恰是屬于一类的。但你却决不能肯定宇宙与房子有这样的类似，使我們能同样可靠地推出一个相似的因，或者說这样的类

比是完全而又完善的。两者之間的差别如此显著，所以你在这里所推出的充其量也不过是关于一个相似因的一种猜想、一种揣测、一种假設；而这个推测将如何会被世人接受，我讓你自己去考虑吧。

克里安提斯答道，那誠然是很难被人接受的；而且如果我竟承認关于神的証明只是一种猜想或揣测，那我当然应該受到譴責与申斥了。但是，在一所房子之內与在宇宙之內，对于达到目的之手段的全部安排、最后因的法則、每一部分的秩序、比例、与排列，竟是如此漠不相似的嗎？楼梯的梯級显然是为了人的脚踏着梯級上升而設計的；这个推論明确而无謬誤。人的脚也是为了走路与上升而設計的；我承認这个推論，由于你所提到的不相似性，并不怎样的确定；但这个推論就因此只配称为假設或揣测嗎？

老天呀！我們說到那里去了！第美亚叫了起来，打断了他的話。热心的宗教保卫者竟会承認关于神的証明缺少完善的明証！而斐罗，我所借以为助的你，在你証明神性的值得贊仰的神秘性时，你竟亦贊成克里安提斯所有这些过于夸張的言論么？除了說这些言談过于夸張之外，我还能以什么話来形容呢？这样的道理为这样的一个权威在潘斐留斯这样一个青年人面前所提出、所支持，我为什么还要避不加以譴責呢？

斐罗回答說，你似乎还不了解我是遵循克里安提斯自己的方法来和他辯論的；我希望讓他知道他的学說所产生的危險后果，最后使他归从于我們的意見。但是，我看，最使你难堪的是克里安提斯关于后天的論証所作的陈述；而且因为你覚得这种論証不易为你所掌握，容易陷入渺茫之中，于是你就認为这种論証隐晦太甚，使你对于它的眞面目也不能相信。但无論我在其他方面怎样反对克里安提斯的危險的道理，我必須承認他确是明白地陈述出那种論証；我想要就这件事情向你說明，使你对于那种論証不再存有疑心。

假如人离开了他所知道或所曾看見过的事物而作抽象的思考，他一定完全无法仅从他自己的观念来决定宇宙必須是什么一种样子，也不能区别事物的某种状态或情况和另一种状态或情况間的眞伪。因为既然凡是他所能清楚地設想的事物都不是不可能的，也不能是含有矛盾的，所以即使是他所幻想的怪誕不經的东西也不是不可能的或含有矛盾的；对于具有同等可能性的观念或系統，他也沒有贊成其一，拒絕其他的正当的理由。

再进一步說，等到他睜开了眼睛，审視一下世界的实况之后，替任何一个事件指定原因，这对于他首先就是不可能的；替天地万物或宇宙指定原因更是不可能的了。他可能使他的幻想作一番遨游；然后他的幻想可能带給他无数的报道与叙述。这些报道与叙述都是有可能的；但正因为都是同样的可能，他就决不能由他自己提出一个合适的理由来区别其間的眞伪。唯有經驗能为他指出任何現象的眞正原因。

第美亚，根据这个推論的方法，可以推出（这实在是克里安提斯自己所默認的）：秩序、排列、或者最后因的安排，就其自身而說，都不足为造物設計作任何証明；只有在經驗中体察到秩序、排列、或最后因的安排是来自造物設計这个原則，才能作为造物設計这个原則的証明。就我們先天所能知道的，秩序的本源或起因可能就包含在物質自身之中，犹如它們包含在心灵自身之中一样；物質各个組成部分可由于一个內在的未知因而构成一个最精細的排列，正象物質各个組成部分的观念，在偉大的普遍心灵中，可由于同样的內在的未知因，而构成同样精細的排列，两者是同样不难想象的。这两个假設的同等可能性是可以容許的。但在經驗中我們发現（依照克里安提斯所說）它們之間是有差异的。将几块鋼片扔在一起，不加以形状或形式的規范，它們决不会将自己排列好而构成一只表的；石块、灰泥、木头，如果沒有建筑师，也决不能建成一

所房子。我們知道，只有人心中的概念，以一个不知的、不可解釋的法則，将自己排列好而构成一只表或一所房子的設計。因此，經驗証明秩序的原始原則是在心中，不是在物中。从相似的果，我們推出相似的因。宇宙之中与在人类設計的机器之中，手段对于目的的配合是相似的。所以原因也必須是相似的。

我必須承認，我从开头就反对神人相似的說法；我認为这种說法隐含着对于至高存在的貶抑，凡是篤实的有神論者都是不能忍受的。因此，第美亚，凭着你的帮助，我想要对于你所恰当地称謂神性的值得贊仰的神秘性加以辯护，对于克里安提斯的推論加以批駁；假如他認为我对这个推論的陈述是公平的話。

克里安提斯表示同意之后，斐罗略停片刻，便开始发表下面的意見。

克里安提斯，一切关于事实的推論都以經驗为根据，一切根据实驗的推論都以因的相似証明果亦相似，果的相似証明因亦相似的假定为根据：这个現在我不和你多作辯論。但我要請你注意，所有正确的推論家如何极度小心地把他們的实驗推广到相似的情况上去。除非是情况确实相似，他們不会完全放心将他們过去的观察应用到任何特殊現象上去的。环境的每一变动都引起对于某一事件的一个怀疑；需要用新的实驗来确实証明这些新环境是沒有重要性的。空气的性質、周圍的物体、体积、地位、排列、时間等方面的一点点变动，任何这些小节都足以引起最不可测的后果：在任何这些变动发生之后，除非我們对于这些对象十分熟审，我們要是确定地預料新起的事件能和我們以前观察过的事件相似，乃是极大的鲁莽。哲学家的稳重而謹愼的步子若与常人的莽撞的迈步有任何不同，那不同就在于此；常人为最微末一点的相似所驅使，絲毫沒有审察或考虑的能力。

但是，克里安提斯，你可想到当你将房屋、船舶、家俱、机器与

宇宙作比較，并且因为它們某些情况的相似，便推得它們的原因也相似时，你不是已跨了一大步，而把你平常的恬靜和哲学都收起来了么？我們在人类或其他动物中所发現的思想、設計、或理智亦不过是宇宙的动因和原則之一，与热或冷，吸引或排斥，以及日常所見的千百其他例子之均为宇宙的动因和原則之一，沒有两样。我們知道思想、設計、或理智是一个主动因，自然的某些特殊部分借着它可以改变自然的其他部分。但是从部分中得出来的結論能够合适地推而用之于全体嗎？其間的极大悬殊，不是禁止着一切的比較和推論嗎？观察了一根头髮的生长，我們便能从此学到关于一个人生长的知識嗎？一片叶子动搖的情形，即使在彻底了解以后，就会供給我們关于一棵树的成长的任何知識嗎？

即使讓我們将自然的一部分对于其他部分的作用当作我們关于自然全体起源的判断的基础（这是决不能容許的），但又为什么要选擇象在这个行星之上的动物的理性与設計这么渺小，这么脆弱，这么有限的原則呢？我們称之为思想的，脑內的小小跳动有什么特别的权利，讓我們使它成为全宇宙的軌范呢？实在是我們对自己的偏私使我們在一切情况中把它抬举出来；但是健全的哲学应該謹愼防止这种非常自然的迷妄。

斐罗接着說，我不但絕不承認自然的一部分能供給我們关于自然全体起源的正确結論，我并且不容許自然的一部分作为另一部分的法則，假如后者与前者相差太远的話。有什么合理的根据来說其他行星的居住者也具有思想、理智、理性、或者与人类这些能力相类似的东西呢？自然在这个小小地球上的作用的方式既然有如此极端复杂的变化，我們还能想象，她会在如此广漠无限的宇宙中永远摹抄她自己同一的手法嗎？并且假如思想，正象我們可以这样假設的一样，只局限于这窄小的一角，并且甚至在这一角上活动范圍也如此有限，我們有什么权利派它为万物的根本因呢？一

个农夫以为他的家园管理制度就是治理国家的大法，这种狭隘的看法比較起来还可算是一个可以原諒的妄見。

但即使我們能确信一种类似于人类的思想与理性貫徹于全宇宙間，而且它的活动力在别处比在地球上更巨大更有威力：可是我仍不能明了，我們怎么能有任何权利从一个既經构成、排列、配置好了的世界，推演出一个尙在胚胎情形中，正趋向于結构与排列的世界。根据观察，我們知道一个成长了的动物的組織、活动、及营养的一些情形；但当我們把这个观察推至于子宫內胚胎的成长时，就得要大大的小心，要是把这个观察推至于小动物在其雄亲的生殖器中的构成时，还要更大的小心。即使根据我們的有限經驗，我們知道，自然具有无数的动因与原則，它們在自然每一变更她的地位与情况时不絕地表現出来。而什么样的新穎而未知的原則使自然在宇宙的构成这样新穎而未知的情况下活动，除非是极端的莽撞，我們不能作一决定。

这个偉大体系的一个极小部分，在一个极短的时間之內，被我們所发現的是极不完全：难道我們就能够以此为根据来对于体系全体的起源作一决定的判断嗎？

这眞是惊人的結論！石、木、磚、鉄、銅，在这个时候，在这个渺小的地球上，沒有人的技巧与設計，就沒有秩序或配列：因此，宇宙若沒有类似于人类技巧的东西，也就不能自行得到它的秩序或排列。但是自然的一部分难道可算是与它相差甚远的另一部分的法則嗎？难道他是自然全体的法則嗎？难道极小的一部分是宇宙的法則嗎？难道在一种情况下的自然可算是与它大不相同的、在其他情况下的自然的确定的法則嗎？

按照一个出名的故事[1]記載，亥厄洛問西蒙尼德斯上帝是什

[1] 指西塞罗（Cicero）所著《神性論》（De Natura Deorum，亦是对話体裁）中所述的一段故事。——譯者

么，西蒙尼德斯要求想一天，后来又要求再想两天；如此連續地展期下去，始終不曾說出他对上帝的定义或描写。克里安提斯，假如我在此模仿西蒙尼德斯的謹愼的保留态度，你能責备我嗎？即使我开头就回答你說，我不知道，并且感覚到这个論題超出我的能力范圍太远，你能責备我嗎？你尽可以随你高兴嚷着說我是怀疑主义者或揶揄者：但我旣然发現人类理性在許多其他更为熟悉的論題之中的缺陷，甚至矛盾，我决不会希望人类理性凭着其脆弱的推测，在如此崇高的、如此远离我們观察范圍的論題中，能有任何的成功。由于两种对象，根据观察，是常常联結在一起的；于是根据习慣，当我看見了其中之一的存在，便能推出其他一个的存在：这个我称为根据經驗推断的論証。但在現在的情形下，对象是单一的，个别的，沒有幷行的，也沒有种类上的相似，怎样能应用这种論証，那就难于解釋了。有什么人能板起庄重的面孔告訴我說，因为我們对于宇宙起源有过經驗，所以知道秩序井然的宇宙必定是起源于类似于人的思想和技巧？要确立这种推論，必定要我們对于世界的起源有过經驗；我們只看見过船舶和城市起源于人类的技巧与設計，那实在不足以……

斐罗用这种激动的态度发表意見，在我看来，一半是在开玩笑，一半是認眞的；这时他看見克里安提斯有些不耐煩的样子，便突然間停住了。克里安提斯說，我必須指出的只是請你不要濫用名詞，也不要用一般通俗的辭語来破坏哲学上的推論。你知道，一般的人常常将理性与經驗区分开来，即使是在仅关事实和存在方面的問題上面；虽然我們知道，理性經过正确的分析，也只是經驗的一种而已。根据經驗来証明宇宙起源于心，与根据經驗来証明地球轉动，是同样違反日常語言的。无理强辯的人尽可提出你反对我的推論的同样的反駁，来反对哥白尼的学說系統。他可能說，有沒有其他的地球，你曾看見它們轉动？有沒有……

有啊！斐罗叫起来，打断了他的話，我們有其他的地球。月亮不是另外一个地球，我們看到它繞着它的中心轉动嗎？金星不是另外一个地球，我們看到它有此同样現象嗎？太阳的运轉不也是根据类比法对于这同一理論的証实嗎？所有的行星不都是圍繞着太阳旋轉的地球嗎？圍繞木星和土星旋轉的卫星，不是随伴着这两座大行星圍繞着太阳旋轉嗎？这些类比和相似，以及其他我所未曾提起的，就是哥白尼学說系統的唯一的証明：而你有沒有同类的类比来支持你的理論，那得讓你自己考慮了。

他接着說，克里安提斯，实际上，現代的天文学系統已为所有的研究者所接受，并且即使在我們的初級教育中也已成为一个主要的部分，所以我們对于它所借以建立的理由不再常常去謹愼地考究了。研究在这个論題方面的初期的著作家，在今日只是一种滿足好奇心的事情而已，这些作家們要对付当时强烈的偏見力量，必須从各方面来申述他們的論証，借使这些論証能够通俗，能够說服人。但是假如我們細讀伽利略关于世界体系的«对話»，我們将会发現，这位有史以来最崇高的偉大天才，开头就尽他的全力来証明，通常在地球上物質的本質与天体的本質之間划分的界限是沒有根据的。經院学派根据了感觉的虚妄，曾将这界限說得非常显著；以为天体的本質是不生、不灭、不变、无知觉的；而地球上物質的本質則具有恰好与此相反的一切性質。但伽利略，自月球着手，証明它与地球在它的凸出形状、未被照射时的它的自然的黑暗、它的密度、它的固体与液体的区分、他的盈亏变化、地球与月球相互的照射、它們的相互为蝕、月球表面的不平等等各方面的相似。經过列举关于所有的行星的这类的例証之后，人們因此淸楚地看到，这些物体成为了經驗的适当的对象；人們又看到，它們性質的相似使我們能将同一的論証与現象由其中之一推到其他的一个。

在天文学者們的这种小心謹愼的論述里面，克里安提斯，你可

以看到你自己的罪状宣判；或者說你可以看出，你所从事研究的論題超出了一切人类理性与探究之上。你能說明房屋的构造与宇宙的成长有任何这样的相似点嗎？你曾經看見过自然的元素第一次排列这样的情况嗎？世界是曾在你的眼前构成的嗎？你曾有机会看見这个現象的全部进程，从秩序的初次出現，直到秩序最后的完成嗎？假如你曾經看見过的話，那么請列举你的經驗，并发表你的理論。

第 三 篇

克里安提斯答道，真奇怪，最荒謬的論証，一到有天才和有創造能力的人的手里，便会具有可能性的样子；斐罗，証明地上的与天体的物質的相似对于哥白尼和他初期的弟子們是必要的；因为有些个哲学家，受了旧的天文学体系的蒙蔽，又借一些感覚上的現象为証据，否認两者間的相似，这个你难道不知道嗎？但有神論者証明自然的作品与人工的作品之相似，那是不必要的；因为这其間的相似是自明而无可否認的，这个你难道不知道嗎？同样的質料，相似的形式，还更用得着什么来闡明它們的原因的相似，来証实万物都是起源于神的目的与意旨嗎？我必須坦白地告訴你，你的反駁与那些否認地动的哲学家們的晦澀的无端的强辯沒有两样；对于你的反駁，亦当和駁斥那些强辯一样，与其用严正的論証和哲理，不如用例証、实例、及事例，来加以駁斥。

因此，假設我們听到云端里有一种清晰的說話声音，其嘹亮与和諧远非人間艺术所能达到；假設这个声音在同一时刻傳播到所有的国家，并且用各国自己的語言与方言向各国講話；假設所講出的話不但含有正确的意义和思想，并且还为一个超出人类的慈爱

的存在[①]宣达一些合乎他身份的教訓，那么你对于这个声音的来因还会迟疑片刻嗎？你岂非势必立刻将它归之于某种設計或目的嗎？不过我也清楚地知道，对于有神論系統的所有的反駁(假如它們配得上这个称呼的話)，也可以用来作为对于这个推論的反駁。

你岂非也可以說，所有关于事实的結論都以經驗为根据，当我們听見暗处有一种清晰的声音，便由此推知有一个人，这只是結果的相似使我們得到原因亦相似的結論；但是这个超乎寻常的声音，从它的嘹亮、傳播范圍、以及善于适应一切語言的能力来看，与人类声音非常的不相似，我們沒有理由假定它們的原因有任何相似之处。因此，你不是可以說，这一个你所不知何从而来的合理的、智慧的、和諧的講話乃是出于偶然的風的呼嘯，而非出于任何神的理性或理智嗎？你可以清楚地看到这些强辯就是你自己所要說的反駁；同时，我也希望你清楚地看出，这些强辯在这个例子中与在另一个例子[②]中同样地薄弱无力。

但为了使我們的例子更切近于我們現在所討論的宇宙設計的例子，我要作两个不包含任何荒謬或不可能性的假設。假設有一种自然的、普遍的、固定的語言，为人类中任何一个人的共通語言；再假設書籍是自然的产物，象动物和植物一样借着嗣續与繁殖一路續存下去。我們的情緒中有几种表現包含着一种普遍的語言：所有禽兽都有一种自然的言語，虽然非常有限，却为他們自己的族类所能了解。由于最精致的文詞作品比起最粗糙的有机体来，包含着远为少的組成部分和复杂性，《伊里亚特》[③]或《伊尼亚特》[④]的

① 指上帝。——譯者

② 指以自然的作品与人工的作品的相似来証实神的存在（或宇宙設計論）的例子。——譯者

③ 《伊里亚特》(Iliad)是希腊詩人荷馬(Homer)所作的著名史詩。——譯者

④ 《伊尼亚特》(Æneid)是罗馬詩人味吉尔(Virgil)所作的著名史詩。——譯者

傳播，比起任何动植物的繁殖来，是一个更容易的假設。

因此，假如你走进你的藏滿了自然的書卷的图書館，这些書中包含着最精純的理性和最卓越的优美：你能翻开其中一本，而对于他的創始因与心灵或理智有着最显著的相似发生怀疑嗎？当它推理和討論时；当它抗諍、辯論、和强調它的观点和題旨时；当它有时应用到純理智方面，有时应用到情感方面时；当它收集、处置、并潤飾对于它本身題材的一切說法时，你能坚决地断言所有这些，归根究底，实在是毫无意义的，这卷書在它原来双亲的生殖机构中开始形成时并非出自思想与設計嗎？我知道，你的固执还沒有达到那样頑强的程度：即使是你的怀疑主义的玩世不恭的态度，对于这样显著的荒謬也会感到羞慚的。

斐罗，假如在这个假設的例子与宇宙的实例之間有任何的不同，那么这种差异完全是对于后者有利。解剖一只动物所得到的关于設計的許多例証，比起閱讀李維或塔息德斯[①]来要有力得多：而且你对前一例子所提出的反駁，把我一直带到象世界的初創那样一个不平常而奇异的情况之中，那么，同样的反駁，亦可用之于我們自然的图書館的假設。所以，斐罗，請你选擇你的偏向吧！不要含糊或者規避：或者認为一本包含理智的書卷并不足以作为一个具备理智的原因的証明，或者承認所有自然的作品都有相似的原因。

克里安提斯接着說，讓我在这里再指出：这个宗教的論証，不但未被你所十分坚持的那种怀疑主义所削弱，并且还因它而获得力量，变成更稳固，更不容爭論的了。排斥所有各种的論証或推理不是矯妄，便是瘋狂。每一个合理的怀疑主义者只是公开宣称反

---

① 李維(Livy, 59B.C.—A.D. 17)，塔息德斯(Tacitus, 55—117)均系罗馬著名史家。——譯者

对深奥的、玄远的、精微的論証，而依附于常識和自然的明显的本能；幷且承認，凡理性以如此充分的力量打动他之处，他若非以最大的粗暴，就无法維护他的怀疑主义。关于自然宗教的論証显然就是这类的論証；只有歪曲的、固执的形而上学才能反对这些論証。請你把眼睛考察一下，把它解剖一下：細察它的結构和設計，然后請告訴我，根据你自己的感覚，是不是有一个設計者的观念以一种象感覚一样的力量立即印入你的心中。最明显的結論当然是偏向于設計的；而要提出那些能够支持不信宗教的，虽是深奥然而是輕率的反駁，則需要时間、思考、和研究。誰能看到了每一族类的雄性和雌性，它們的各部分与各种本能的对应，它們在生殖前与生殖后的情緒与生活的全部过程，而能不感覚到族类的繁衍是自然的意向呢？成千成万的这样的例証出現于宇宙的每一部分之中；沒有任何語言能象这最后因的微妙的安排那样，表达一种易于了解又令人不得不信服的意义了。所以，一个人要是反对如此自然而如此令人信服的論証，那么他是如何地深深陷入了盲目的独断主义啊？

我們在著作里遇見的某些美，似乎違背了作文的規律，而又違反了批評的准則，違反了历来所公認的艺术大师的权威，却能深入我們的感情，激发我們的想象。假如有神論的論証，象你所認为的，是与邏輯的原則相冲突的；那么它的普遍的，不可抵抗的影响，就明白地証明可能有些論証是屬于和上述著作的情形一样的不規則的性質的。不論提出什么样的强辯；一个秩序井然的世界，正象一种和諧而清楚的語言一样，仍会被看作設計与意向的不容爭辯的証明。

我承認，有时候宗教的論証对于一个愚昧的野人或蛮人幷沒有其应有的影响；这不是因为論証深奥难懂，而是因为他对于这些論証从不曾向自己提出过任何問題。一只动物的奇妙的結构是从

那里来的？来自它的双亲的性交。它的双亲又是从那里来的？来自它們的双亲。稍稍推远几步，就把对象放在使他陷入于黑暗与混乱的远处；他也就沒有任何好奇心促使他更向前追究了。但这并不是独断主义，也不是怀疑主义，只是愚笨而已；这是与你的分析的、研究的心情大不相同的一种心灵状态，我的聪明的朋友。你能从果推因；你能将最远最玄的对象加以比較；你的大錯处并不是来自思想和創造能力的貧乏，而是来自思想和創造能力的过度的丰富，致使你的自然的明智沉沒于大量不必要的怀疑与反对意見之中。

赫米柏斯，这时我看見斐罗有点窘，又有点惶惑；但是正当他在犹豫地想提出答复时，幸运地，第美亚忽然插进来发言，挽回了斐罗的面子。

他說，克里安提斯，你由書本和語言方面得来的例証，因为是大家所熟悉的，所以有很大的力量，我是承認的；但就在这个情形下不也是有某种危險，这个情形使我們以为我們能够了解神，对于神的本性与屬性能有一些适当的观念，不是因而使我們成为狂妄嗎？我讀一本書时，我进入了作者的心灵与意向里面：在一种意义下，我就暫时变成了他：并且对于他在写作时运用的想象中的各种观念有一种亲切的感覚与了解。但对于神，我們实在不能够有如此亲密的接近。神的道路不是我們的道路。神的屬性是完善的，但是不可了解的。而这本自然的書卷包含一个偉大而不可解釋的謎，超出任何可以了解的討論或推理之上。

你知道，古代柏拉图学派的人在一切异教徒的哲学家中是最有宗敎心的，最虔誠的；但其中有許多人，特別是柏洛丁納斯①，公然宣称，理智或智力是不能归之于神的，我們对于神的最徹底的礼

① 柏洛丁納斯(Plotinus)，埃及大哲学家。——譯者

拜，不是尊崇、景仰、感恩、或爱慕的行为，而是某种神秘的自我毁灭或我們的能力的全部消亡。这些观念或許是太夸張了；但将神当作如此可以了解、可以認識、与人心如此相似，我們就犯了最粗魯最狹隘的偏私的罪过，而将我們自身作为全宇宙的模型；这一点仍然必須要承認的。

人心的一切情緒、如感恩、忿怒、爱情、友誼、贊誉、譴責、怜憫、竞爭、妒忌等等皆与人的情况和处境有显著的关系，而且是用来在这样的情况下維持这样一个存在(人)的生存，促进这样一个存在(人)的活动的。所以将这样一些情緒轉移到一个至高的存在上面，或者假設他会被这些情緒所支配，乃是不合理的；而且，宇宙的万象也不支持我們这样的一个理論。所有我們由感覚而得的观念显然是虛妄而幻謬的，所以不能假設它們在一个至高的理智之中有地位；而且因为內在情緒的观念，加上外在感覚的观念，构成人类智力的全部內容，我們便可以說，思想的材料在人类与神的理智之間沒有任何方面的相似。再說思想的方式吧：我們如何能比較人与神的思想方式，如何能假設它們之間有任何的相似呢？我們的思想是变动的、不定的、一瞬即逝的、連續的、混杂的；如果我們除去这些情形，那我們就彻底毁坏了思想的本質，在这种情形下，再加以思想或理性这个名称，那就是名詞的濫用了。当我們提到至高的存在时，假如仍然保留这些名詞似乎是比較虔誠和崇敬的話(实际上是如此的)，那么我們至少应該承認在这种情形下，这些名詞的意义是完全不能了解的；应該承認我們本性的缺陷不容許我們得到与神性的不可名言的崇高性有些微相适应的任何观念。

第 四 篇

克里安提斯說，我觉得很奇怪，第美亚，你对于宗教如此的虔誠，居然还主張神的性質是神秘的，不可了解的，并且还坚持神与人类幷无任何相同或相似之处。我能欣然承認，神具有我們所不能了解的許多力量和屬性；但是假如我們的观念，就其所能及，仍然是对神的眞理不正当和不合适的，与它沒有相应之处，那么我不知道这个論題中还有什么值得坚持的了。难道沒有任何意义的名称能有如此巨大的重要性嗎？而且，你們主張神的絕对不可了解性的神秘主义者，与那些主張宇宙万物的最初因不可知和不能了解的怀疑主义者或无神論者，又有什么分别呢？如果他們在反对世界为心灵所創之后，我的意思是說，如果他們反对世界为一个类似于人（因为我不知道是否还能类似其他）的心灵所創之后，还能确定地提出任何其他特殊的、可以了解的原因，它們眞是极度的魯莽了：如果他們不肯称呼这个普遍的、不知的原因为上帝或神，不肯把許多崇高的贊美詞和无意义的形容詞象你那么喜好地加在他身上，那么他們的心思实在是非常謹愼的了。

第美亚答道，誰能想象克里安提斯，宁靜而具有哲学性格的克里安提斯，会替他的敌手們安上綽号，来企图駁斥他們呢？竟会象目前一般頑固分子或宗教裁判官一样，采用咒罵和叫嚷，而不采用推論呢？而且，这些說法是很容易被人反击的，神人相似論者这个称謂和他用来挖苦我們的神秘主义者这个形容詞一样的惹人討厌，一样的包含着危險的后果，他难道看不出这点嗎？克里安提斯，請你考虑一下，当你說神与人的心灵或智力相似时，你实在是主張了什么。人的灵魂是什么？它是各种能力、情緒、意見、观念的

一种組合，誠然是結合成为一个自我或一个人，但仍然彼此各别。当它作推理时，作为它的討論中的部分的各种观念会自己排列于一定的形式或秩序下；而这种形式或秩序并不能完整地保存片刻，却立刻又变成另外的一种排列。新的意見、新的情緒、新的情感、新的感覚起来了，它們不断地变更心灵上的情况，并且在其中制造出极大的錯綜性，和可能想象的最迅速的遞換。这个怎能和一切眞正有神論者們归諸于神的完全不变性和单純性相容呢？他們說，他用同一行为能察知过去、現在、和未来：他的爱和他的恨，他的慈悲和他的公正是同一个作用的发揮；他在空間上的每一点都是完全的存在；在持續上每一瞬的时間也是完全的存在。沒有遞換、沒有变化、沒有增加、也沒有減少。他的实性中不包含差别或变异的任何影子。此刻他是什么，他过去也向来是如此，将来也永远是如此，沒有任何新的判断、意見或作用。他固定在一个单純的，完善的状态之中；你也絕对沒有理由可以說，他的这个行为与他的另一行为不同，或者說，这个判断或观念是最近才形成的，并且由于漸次遞換将来会讓位于其他不同的判断或观念。

克里安提斯說，我可以一下子断言，那些主張至高存在具有完全单純性——达到你所說明的那种程度的人們，乃是彻底的神秘主义者，并且要負起所有我从他們的意見中所得出的后果的責任。一句話，他們是无神論者，而不自知。因为虽然可以承認神具有我們所不了解的屬性；但我們决不应該将那种与作为他的本質的理智的性質絕对不相容的屬性，归之于他。一个心灵，它的行为、意見、和观念都沒有差异和遞換；一个心灵，它是完全单純的，完全不变的；这个心灵就沒有思想、沒有理性、沒有意志、沒有意見、沒有爱、沒有恨；或者用一句話来說，就根本不是心灵。将这个称謂加給它乃是名詞的濫用；这就等于說沒有形状的有限的扩張，或者說沒有組合的数目。

斐罗說，請想想，你目前大肆攻击的是誰。你几乎是对于那些討論过这个論題的所有的篤实的，正統的神学者，都加以无神論者的尊号；而最后，根据你的看法，你将发現自己是世界上唯一的篤实的有神論者。但假如偶象崇拜者是无神論者，这个說法我想是很恰当的，而基督教的神学家亦同样是无神論者；那么如此著名的、由人类的普遍承認而得来的宗教論証，变成了什么样呢？

但是因为我知道你不大会受名称和权威的影响，我要把你所拥护的神人相似論的困难更清楚一点地告訴你；并且要証明，假設世界的計划是由包含着不同的观念的（这些观念且有不同的排列的）神的心灵所构成，如同一个建筑师在他的头脑中构成一所他想要建造的房子的計划一样：这个假設是沒有根据的。

我認为，无論我們用理性或用經驗来判断，这个假設能有什么好处是很难說的。我們还必須往上推，替这个你所認为滿意的、确定的原因，找寻原因。

假如理性（我是說由先天探究中得出的抽象理性）对于一切关于因与果的問題并不同样都保持緘默；那它至少敢于下这个判断：精神的世界或观念的宇宙与物質的世界或物体的宇宙同样要求一个原因；并且假如它有相似的排列，那就要求一个相似的原因。因为在这个論題中，有什么特殊条件使我們得出一个不同的結論或推論呢？抽象地来看，精神世界与物質世界是完全相似的；而且一个假設所遇見的困难，沒有不是两个世界所共有的。

其次，我們如果强迫經驗，即使对于这些超出她范圍之外的論題，也要作出某种判断；她也不能在这一点上看出这两种世界有任何实質上的差异，只能发現它們受着相似的原則的支配，并且依靠着同样繁多的原因而活动。我們有这两个世界具体而微的标本。我們自己的心灵与其中之一相似：植物或动物体与其另外一个相似。所以，讓經驗根据这些样本下判断吧。沒有比思想和它的原

因的关系再精巧的了；因为这些原因从不用同样的方式在两个人身上起作用，所以我們找不出两个想法完全相同的人。同一个人也不能在任何两个不同的时期有完全相同的想法。年龄、他身体的情况、气候、食物、朋友、書籍、情緒等等的差异，其中任何一項，或其他更細微的事情，都足以改变这个奇妙的思想机构，引起它非常不同的活动或作用。就我們所能知，植物和动物体在它們的运动方面并不更为精巧，所依靠的动因和原則的安排也并不更为复杂而奇妙。

因此，对于你将那个存在的原因看作造物主，或者，按照你的神人相似論系統，把他看作是从物質的世界追溯出的一个观念的世界，我們怎样能够滿意呢？我們不是有同样的理由，从那一个观念世界再追溯到另外一个观念的世界，或新的理智的原則嗎？但是如果我們停住了，不再往前推；那么为什么偏偏要到这里才停住呢？为什么不在物質的世界停住呢？除非无穷地往前推，我們怎样能够滿足自己呢？而在这个无穷地往前推的进程中，究竟有什么滿足可說呢？讓我們記起印度哲学家和他的象的故事吧。再沒有比这个故事切合于目前这个論題的了。假如物質世界依存于一个相似的观念世界，那么这个观念世界必然依存于某一个另外的世界；以此类推，永无止境。所以，根本不把目光超出这个現存的物質世界倒还要好些。我們若假定这个物質世界的秩序原則包藏在它自身之中，我們就实在是断言这个原則就是上帝；并且我們达到这个神圣的存在，愈快愈好。当你超出这尘世一步，你就只是激起了一种无法滿足的探究的心情。

說构成至高存在的理性的不同的观念，能由它們自己，并根据它們的本性，安排而成秩序，实在是沒有任何精确意义的閑話而已。假如那样說是有意义的，我倒乐意知道，为什么不可以同样有理地說，物質世界的各部分能由它們自己，并根据它們自己的本

性，安排而成秩序呢？难道前一个意見是能够了解的，而后一个意見就不能了解嗎？

我們誠然經驗过，观念能够沒有任何已知的原因由自己安排成为秩序；但是，我相信，我們更多更多地經驗过，物質也有这同样的情形。比方在一切生殖和发育的例子中，原因的精密的分析就超出所有人类理解力之上。我們也經驗过，許多并无秩序的思想或物質的特殊系統；思想方面，如瘋狂状态，物質方面，如腐朽状态。那么为什么我們要以为秩序对于思想，較之对于物質，更为根本呢？而若两者之中都需要找出秩序的原因，我們要是依照你的系統，从物体世界追溯到一个同样的观念世界，能得到什么呢？我們要是作了第一步，它就得讓我們永远向前推。所以，把我們所有的研究限于目前这个世界，而不向更远处探索，在我們要算是聪明的。远超出人类智力的狭窄范圍的这些思考，是永远得不到滿足的。

克里安提斯，你知道，亚里士多德学派的人，当要求寻找任何現象的原因时，常常就归之于現象的能力，或神秘的性質，比方說，面包之能营养，靠它的营养的能力，山扁豆之能泻肚，靠它的泻肚的能力，但是我們已发現，这种遁辞只是愚昧的遮掩而已；而且这些哲学家所說的，虽然比較不坦白些，实在与那些坦然承認他們不知道这些現象的原因的怀疑主义者或一般常人所說的，是沒有两样的。同样地，当問到，在至高存在的許多观念中引起秩序的是什么样的原因时，你們神人相似論者除了說这个原因是一个理性的能力，而这就是神的性質以外，还能提出什么别的理由嗎？但为什么解釋这个世界的秩序时，不采用你所主張的任何象这样的理智的造物主，而提出另外一个相似的答案就不能同样的滿意，那是难以决定的。另外的答案只是說，这就是物体的本性，一切物体就原来具有秩序和比例的能力。这些假定只是用更深奥的和更巧妙

的方法来承認我們的无知而已；前一个假定除了更能符合一般常人的偏見之外，不会比后一个假定有任何实际优越之处。

克里安提斯答道：你非常着重地来展开这个論証，你似乎不覚得回答这个問題是多么的容易。即使在日常生活中，假如我为任何事件指出一个原因；而我并不能指出那个原因的原因，又不能回答那些可以不断地提出的每个新問題，斐罗，这难道就能算是对于我的任何反駁么？而且什么哲学家可能服从这样死板的一条規律呢？那些哲学家，他們承認最后因是完全不可知的，并且覚得，他們从現象追溯而得的最精微的原則对于他們仍是不能解釋的，正如这些現象自身之对于一般常人不能解釋一样。自然的秩序与排列，最后因的奇妙的安排，每一部分和每一器官的明显的用途和目的；所有这些都用最淸楚的語言表示出一个理智的原因或造物主。天与地联合着給予我們同样的証明：整个自然界合唱着頌揚它的創造主的贊美歌；你一个人，或者几乎是一个人，扰乱这个普遍的諧和。你提出玄奥的怀疑、强辯、以及反駁：你問我，什么是这个原因的原因？我不知道；我不在乎；那与我无关。我发現了一个神；我就在此停住我的探究。讓那些更聪明、更胆大的人再往前探索吧？

斐罗答道：我旣不自命聪明，亦不自命胆大；正因为如此，我也許根本不应該探索得这样远；特別是当我知道，我最后还得对于那起头就不用費更多的事，便可能使我滿意的同一的答案，覚得滿足。假如我对于原因仍将全无所知，又絕对不能对于任何事物加以解釋，那我就不認为暂时把一个困难应付开有什么好处，这个困难，你知道，会立刻以其全力又来为难我的。博物学家用比較普遍的原因来解釋特殊的結果誠然是对的；虽說这些普遍的原因到最后仍然是完全不能解釋的；但他們确是从不認为，用一个并不比特殊結果自身更能解釋的特殊因，来解釋一个特殊的結果，会是滿意

的。說一个观念的系統，自己安排自己，幷无一个先在的設計，比起說一个物質的系統用同样方式完成它的秩序，是同样地不能解釋的；幷且后一假定比起前一假定也幷无更多困难。

第 五 篇

斐罗接着說，但是为了要为你指出你的神人相似論中还有更多的不合之处；請你对于你的原則作一番新的考查。相似的結果証明相似的原因。这是实驗上的論証；你又說，这是唯一的神学上的論証。那么就可以确定：我們所看到的結果愈相似，我們所推出的原因也愈相似，論証也就愈加有力。两方面中任何方面的每一点差失，都会削弱可能性，幷使实驗減少其确定性。你不能够怀疑这个原則；你也不应該反对它的后果。

按照眞正的有神論系統，天文学中所有足以証明自然作品的无限偉大和壮丽的新发現，都是关于神的存在的新添的論証；但按照你的实驗有神論的假設，这些新发現，由于它們把結果与人类智巧及設計的結果弄得更远不相似，都变成为对于神的存在的反駁。因为假如卢克萊修，即使是根据旧的关于世界的理論，还能喊出：誰能控制这莫可測量的究竟，誰能以統治的力量用手操持这莫可測量的究竟的坚强的繮索？誰能同时使一切不同的天体旋轉，又用神秘的火溫暖一切能够生殖繁衍的地球，或者在一切时間存在于一切的地方，假如屠利将这个推論看得极为自然，以致讓他的伊璧鳩魯主义者加以述說？用什么样的心灵的洞見，你們的柏拉图看到如此偉大劳动的工場，可以說上帝在这工場中結合幷造成这个世界？如此偉大的任务是怎样开始的？如此偉大的工作所用的是什么样的工具，什么样的杠杆，什么样的机器，什么样的工人？

空气、火、水、和泥土怎样会服从和听順建筑师的意志？我說，假如这个論証在过去时代中具有力量的話；則当自然的范圍已經无限扩大，如此宏偉的景象摆在我們面前的今天，这个論証該有何等更大的力量呢？从我們关于人类設計和創造的狹隘范圍內的制造品的經驗，要构成我們关于一个如此无限的原因的观念，那更是不合理的了。

由显微鏡而得的发現，由于这些发現打开了一个新的細微世界，依照你的理論，仍应是对于神的存在的反駁；依照我的說法，則都是論証。我們将这类研究推得愈远，就更使我們推論出，宇宙万物的普遍因与人类，或者与人类經驗和观察的任何对象，相差甚大。

而你認为解剖学、化学、植物学方面的发現又是如何？……克里安提斯答道；这些发現当然不是反駁；它們只是为智巧和設計发現了新的例証。这仍然是从无数的物体反映給我們的心灵的肖象。斐罗說，应該加上說象人的心灵。克里安提斯答道，除了象人，我不知道还会象什么别的。斐罗又强調說，并且愈象愈好。克里安提斯說，那是当然。

那么，克里安提斯，請注意这样推論的后果，斐罗用一种欢跃而得胜的神情說。第一，根据这种推論方法，你就要对于神的任何屬性中含有无限性的一切主張，予以放弃。因为既然原因只应該相当于結果，而結果，就其在我們的認識范圍內說，并不是无限的；那么，依照你的假設，我們如何能把无限那种屬性归之于神圣的存在呢？你将仍坚持，說我們将神与人类弄得全不相象，是我們投从了那最武断的假設，同时也就削弱了关于神的存在的所有的証明。

其次，根据你的理論，你沒有理由把完善性归之于神，即使就他的有限的身分而言；也沒有理由假定他能在他的作为中摆脫每一个錯失、謬誤、或者矛盾。自然的作品中有許多不能解釋的困

难，假如我們承認可以先天証明其存在的一个完善的造物主，这些困难是容易解决的，只有就不能追究无限关系的人类的狭小能力而言，这些困难才儼然成为困难。但是根据你的推論方法，这些困难都变成实在的困难了；而且这些困难或許就可以强調为相似于人类技巧及設計的新例証。至少，你必須承認，从我們狭小的观点，我們是不可能說出，这个宇宙体系比起其他可能的、甚至眞实的宇宙体系来，是否包含有任何巨大的錯失，或值得承当任何巨大的贊美。假如把《伊尼亚特》讀給一个从未看过任何其他作品的农夫听，他能說那詩篇絕对完善无缺，甚或能为它在人类智慧的創作品中排定它的适当的地位嗎？

但是假如这个世界确是十分完善的一个創造品，这个作品的所有的优点能否正当地归之于工匠，必然也还不能决定。假如我們考查一只船，对于那个制造如此复杂、有用、而美观的船的木匠的智巧，必然会有何等贊叹的意思？而当我們发現他原来只是一个愚笨的工匠，只是模仿其他工匠，照抄一种技术，而这种技术在长时期之內，經过許多的試驗、錯誤、糾正、研究和爭辯，逐漸才被改进的，我們必然又会何等惊异？在这个世界构成之前，可能有許多的世界在永恒之中經过了綴补和修改；耗費了許多劳力；做过了許多沒有結果的試驗；而在无限的年代里，世界构成的技术緩慢而不断地在进步。在这种論題上，可以提出的假設太多，而可以想象的假設則更多，誰能在其間决定眞理是在那里；不，誰能在其間揣测可能性是在那里呢？

斐罗接着說，你从你的假設，又怎样能提出些微的論証来証明神的統一性呢？很多的人可以合作来造一所房子、或一只船、筑一座城、組織一个国家，为什么不可以有几个神联合来設計和构造一个世界呢？这才与人类事务更为相似。在几个神合作的工作中，我們可以把每个神的屬性作很大的限制，并且可以将那必須假定

一个神所具有的无限的力量和知識撇掉，按照你的說法，这种无限的力量和知識只能削弱对于神的存在的証明。并且，假如象人这样愚笨这样邪恶的生物还常常能够合作来制訂并执行一个計划，那么那些可能假定为比人完善几倍的神或魔鬼不是更能够这样做么？

增加不必要的原因誠然是違背眞正的哲学的，但这个原則不适用于目前的情形。假如你的理論在前面已經証明一个具有构造宇宙所需的一切屬性的神；我承認，假設任何其他的神存在就是多余的了（虽然这种假設并不荒謬）。但是所有这些屬性是統一于一个主宰之中，还是分散于几个独立的存在之中，当这点仍然是个問題时，根据自然中的什么現象，我們能够解决这个爭辯呢？我們看見物体在天秤的一端上被抬起来，我們就断定在天秤的另一端，虽然看不見，有某种等于这个物体的平衡的重量：但是那个重量是几个不同的物体的堆积，还是一块完整的質料，那就仍然是可以怀疑的。假如那所必需的重量超过任何我們所曾見过的单个物体所能容納的东西，那么若干不同物体的堆积那个假定就变成更可能、更自然了。具有产生宇宙所必需的如此大的力量和能力的一个理智的存在，或者用古代哲学的語言，如此不可思議的一个动物，他是超出一切的类比、甚至了解之上的。

但讓我們更进一步，克里安提斯；人类是有死的，并借生殖来更新他們的族类；这是一切生物所共有的情况。密尔頓說，雌雄两大性使世界有了生命。为什么如此普遍，如此根本的条件，必須被排除于那无数的有限的众神之外？那么請注意古代的神統紀又来了。

为什么不做一个徹底的神人相似論者呢？为什么不承認神或众神是有肉体的，也有眼、鼻、口、耳等等呢？伊壁鳩魯說过，除了在人的形体中，沒有人曾看見过理性；因此，神們必定具有人形。

而这个曾經西塞罗正当地加以极度譏刺的論証，依照你的說法，又变成可靠的和合乎哲学的論証了。

克里安提斯，总之，遵循你的假設的人，或許能够主張或揣想宇宙是起源于类似于設計的东西的，但超出这点之外，他就沒法肯定任何一个情况，此后他只好任其幻想与假設所至，去創立他的神学中的每一論点了。就他所知道的，这个世界，比起一个高的标准来，是非常錯失，非常不完全的；这个世界只是某个幼稚的神的初次的尝試作品，后来他拋弃了它，并对于他的恶劣的工作感到羞愧；它只是某个不独立的，低級的神的作品；对于較高級的神，它是嘲笑的对象：它是某个老迈的神的衰朽期的作品；自从他死了之后，它就依靠着它从神取得的起始的冲动和动力，往前乱撞乱碰。……第美亚，你对于这些奇异的假設表示駭惧是对的；但这些，以及成千个更多的同类假設，都是克里安提斯的假設，不是我的。自从假定神的屬性是有限的那时候起，这一切假設就都产生了。至于我，我并不認为如此荒唐而不定的一个神学系統，会在任何方面比根本沒有什么系統好些。

克里安提斯叫道，我絕对否認这些假設，不过它們并沒有使我感到駭惧；特别是因为你以随随便便的态度将它們提出来的。相反地，它們倒給我以愉快，当我看出，即使在你恣意濫用你的想象的时候，你并未能躲避掉宇宙設計的假設；却在每一步上，都必須用到这个假設。对于这个讓步，我要牢牢地把握住；我認为这个就是宗教的充足的基础。

第 六 篇

第美亚說，能够建筑在如此动搖不定的基础上的一定只是一

个薄弱的結构。当我們还不能确定，是一神还是多神；我們所賴以生存的这一神或多神是完善的还是不完善的，是从屬的还是至高无上的，是死的还是活的；我們怎能信賴和信任他們呢？怎能对他們崇奉和礼拜呢？怎能对他們尊敬和服从呢？对于人生所有的目的，宗教理論变得完全无用了；并且即使对于推理的后果，照你所說的那种宗教理論的不稳定性，也必定会将宗教理論弄得全部动搖而不妥当了。

斐罗說，为要使宗教理論还更不妥当起見，我还想到另外一个假設，根据克里安提斯所异常坚持的推論方法，这个假設必定会显得有一种可能成立的样子。相似的結果出自相似的原因：他将这个原則假設为一切宗教的基础。可是还有另外一个与此同类的原則，同样的可靠，并且是根据同样的經驗来源推得的；就是，根据观察，几个已知的情况是相似的，那么，可以推出，未知的情况也是相似的。比方，假如我們看見一个人身的肢体，我們便推知，这人身也有一个人头，虽然是被遮住了，我們看不見它。比方，我們从牆的裂縫中看見太阳的一小部分，我們便推知，假若移开这座牆，我們必会看見太阳的全体。总之，这种推論的方法又明白又亲切，对于它的确定性是不容怀疑的。

現在假若我們考查宇宙，就它在我們知識范圍之內而說，它与一只动物或一个有机体有极大的相似，并且受着一个相似的生命和运动的原則的推动。物質在宇宙中不断的循环而不会弄乱秩序；每一部分的不断的消耗馬上又被补足；最亲密的結合情形貫徹于全宇宙体系之中；每一个部分或肢体，在执行它的适当职务中，为了保存自己以及保存全宇宙而活动。所以我推断世界是一只动物，而神是世界的灵魂，他推动世界，又被世界所推动。

克里安提斯，以你的博学，当然不会对于这个看法有所惊訝，你知道，几乎所有古代的有神論者都持这个主張，而且主要地用在

他們的論辯和推論之中。因为虽然有时候古代哲学家根据最后因来作推論，就象是他們認为世界是上帝的作品；但他們所更贊成的概念却是将世界看作上帝的身体，世界的有机結构使世界能为上帝所用。并且必須承認，既然宇宙与人体的相似，超过于它与人类技巧与設計的作品的相似；假如我們有限的类比能够正当地推广到全自然，那么，这个推論偏向于古代理論比偏向于現代理論似乎要更合适一些。

在前一理論之中，也还有許多其他的好处使这个推論为古代神学家所取。有心灵而无身体，只是一个精神的本体，既不在感觉又不在理解力的范圍之內，搜遍了全自然也不能为他找出一个例証来——这样的概念，因其最是違反普通經驗，所以也最是違反古代神学家的一切概念。心灵和身体是他們所知道的，因为两者他們都能感觉得到；同样情形，心身二者之中的秩序、安排、結构、或內部的机构，他們也是知道的；从这种經驗推到宇宙，并假設神的心和身也是并存的，神的心和身之中原来就自然地含有与心身不能分离的秩序和安排，这在他們看来似乎只是很合理的。

所以这是一种新的神人相似論，而且似乎是一种并无太多困难的理論，克里安提斯，你对于它可以加以研究。以你这样地远超出于系統的偏見，一定不会以为假設一个动物体或是本来，或是由于自己，或是由于未知的原因，而具有秩序及組織，比之假設心灵也具有与此相同的秩序，是有更多的困难的。应該認为，身体与心灵应該永远連在一起的这种通俗的偏見不应全部加以忽略的；因为这个通俗的偏見是以通俗的經驗做根据的，而通俗的經驗則是在所有这些神学上的討論中，你認为要遵循的唯一指导原則。而且，假如你認为，以我們的有限的經驗，来判断无限的自然，是一个不相称的标准；那你就全部放弃了你自己的假設，而因此必須接受你所称为的我們的神秘主义，并且承認神性的絕对不可了解性了。

克里安提斯答道，我承認这个理論虽然是个頗为自然的理論，我以前却从来沒有想到过；在这样短促的考究和思索的情况下，我对它不能立即发表任何意見。斐罗說，你眞是非常小心；要是我推究你的任何理論体系，在我对它提出反駁和質难时，我还沒有象你这样一半的小心和謹愼。不过，你要是想到一些什么意見的話，請你告訴我們。

克里安提斯答道，那么，在我看，即使这世界在許多情形方面确是象一个动物体，但在另外許多情形中，这种比拟却也是有缺点的，最关重要的如：沒有感觉器官，沒有思想或理性的机构；沒有一个运动和活动的确切的起源。总之，世界似乎是同植物，比起同动物来，有更大的相似；而你的推論所主張的世界的灵魂因此就有問題了。

而其次，你的理論似乎含有世界是永恒的意思；我想，这个原則是最强有力的理性和可能性所可能駁斥的。为了这个目的我将要提出一个論証，这个論証，我相信，是以往任何著作家所沒有主張过的。那些根据艺术和科学的起源較后作推論的人，虽然他們的推論不无力量，或許可以从人类社会性質的研究方面加以駁斥，人类社会的性質是在愚昧与知識、自由与奴役、富庶与貧穷之間的一种不断的变革；因此我們不可能根据我們有限的經驗来确实預測什么事件会不会发生。野蛮民族侵入之后，古代的学問和历史似乎曾經有过全部消灭的大危險；而且假如这些变乱再延长一些时候，或者再凶一点，我們对于我們之前几世紀的世界上发生过什么事情，可能現在就会不知道。而且，要不是因为教皇們的迷信，为了保持一个古代的普遍的教会的外表，保存了一些拉丁文字，那么拉丁文也必定完全消灭的了，在这种情形下，完全野蛮化了的西方世界将会一点不适宜于接受希腊文字和学問了，希腊文字和学問是在劫掠君士坦丁堡之后傳給他們的。設若学問和書籍都已經消

灭了,卽使是机械的技术也会大大地陷于衰落的;那么我們可以很容易設想,寓言或者傳統所認为的学問和書籍的起源可能迟于它們的眞正起源。所以这个反对世界有永恒性的通俗的論証似乎不足凭信。

但在这里似乎就有了一个更好的論証的基础。卢古鲁斯是将樱桃树自亞洲带到欧洲的第一人;虽然这种树現在在欧洲許多地区非常繁盛,甚至用不着栽培,就在树林里生长起来。然而,在整个的永恒时間中,若从来沒有一个欧洲人到过亞洲,并想到把这么鲜美的果子移植到他自己的国土,这事情是可能的嗎?或者,樱桃树一旦移植并繁衍了,后来又怎么能够消灭呢?国家可以有兴亡;自由制度和奴隶制度可以交互相繼出現;愚昧与知識可以彼此交替;但是樱桃树仍将存在于希腊,西班牙,和意大利的树林中,永远不受人类社会变革的影响。

葡萄移植到法国还不到两千年;虽然法国有在世界上最有利于葡萄的气候。美洲知道有馬、牛、羊、猪、谷子、还不到三百年。然而,在整个永恒时間內的許多变革之間,若从沒有一个哥倫布出来开辟欧洲与美洲間的交通,这些事情会是可能的嗎?我們还不是同样有理由可以設想,人类穿袜子穿了一万年,但从沒有想到用袜带来系住袜子。所有这些都似乎极足以証明世界是年輕的甚或是幼稚的;因为这些証明所依据的发生作用的原則,比起控制并指导人类社会的原則,更为稳定而可靠。起碼需要一个物質的全部激变才会把現存于西方世界中的一切欧洲动植物全部毁灭。

斐罗答道,你有什么論証否定这样的激变呢?在全地球都可找到强有力而几乎不容爭辯的証据,来証明这地球的每一部分都曾完全淹沒在水中許多許多的年代。虽然秩序是被認为与物質不可分开,并且就附着在物質之內的;但物質在永恒持續的无穷时期之中,仍然容許有許多巨大的变革。物質的每部分所經历的不断

的变化，似乎暗示着这类总的变动的可能性；虽然在同时，我們可以看到，所有这些我們曾經驗过的变化与毁坏，只是从一种状态到另一种状态的过渡；而且，物質也并不能永久停留在全部解体及紊乱状态中的。我們在部分中所見，可以推而至于全体；至少，这是你的全部理論所根据的推論的方法。假如我必須要为这种性質的任何一个理論体系作防护的話（这是我决不願意做的），我認为把世界看作一个永恒的內在的秩序的原則是再合理沒有的了；虽然这个秩序也有巨大的不断的变革和交替。这样就立刻解决了一切的困难；如果說这个解决办法，因其过于普遍，不是十分完善和妥当的，但它至少是我們迟早要采用的一个理論，无論我們主張什么理論体系。假如在思想或物質之中，沒有一个原始的，內在的秩序的原則，万物怎能会是这个情形呢？而这个秩序的原則是不受我們偏于思想秩序或偏于物質秩序的理論的任何影响的。无論是根据怀疑主义的或是根据宗教的假設，偶然性总是沒有地位的。每一事物都实在是受着稳定而不变的法則的管制。假如事物的最內层的本質能够展現在我們的眼前，我們必能发現一种我們現在毫无所知的情况。我們会不再贊美自然的存在的秩序，而清楚地看出，即使在最細微的末节上，它們要采用其他任何的安排也是絕对不可能的。

假如有人想要重提古代异教徒的神学，根据希西阿告訴我們的，这种神学主張这个地球是被三万个来自不知的自然力的神众所管制的，克里安提斯，你当然要提出反对，認为这个假定毫无用处，并且認为同样也可以假定所有的人类和动物，这些更多的，但較不完善的存在，都直接出于一个相同的原因。将这同一的推論再推远一步；你就可以发現認为由众神組成的团体之說，同認为只有一个本身就具有整个团体的权力与完善性的普遍的神的說法，同样都可以說得通。所以，根据你的原則，你必須承認，所有这些

怀疑主义、多神論以及一神論等等系統都有同等的地位，其中沒有一个系統能够胜过其他的系統。你由此可以知道你的原則的謬誤了。

第 七 篇

斐罗接着說，但在考察古代关于世界的灵魂的理論系統之中，我在这里忽然发現一个新的观念，这个新观念，假如是对的話，必然几乎会推翻你所有的推理，甚至会摧毁你所非常信賴的起始的推論。假如宇宙与动物体及植物，比起与人类技巧的作品来，有更大的相似，那么宇宙的原因与前者的原因，比起与后者的原因来，一定更可能有更大的相似，并且宇宙的原因与其是归之于理性或設計，不如是归之于生殖或生长。所以你的結論，即使是根据你自己的原則，也是有缺陷而跛癱的。

第美亚說，請将这个論証进一步展开一些。因为我在你表达它所用的簡括方式中，沒有正确地了解它。

斐罗答道，你听見过，我們的朋友克里安提斯認为，旣然关于事实的問題沒有不靠經驗而能証明的，所以关于神的存在，除了采用这个办法也不能用其他的方法証明。他說，这个世界与人类机巧的作品相似：因此世界的原因也必須与人类机巧的作品的原因相似。这里我們可以注意，自然的非常微小的一部分（即是人）对于另一微小的部分（即是在人所能达到的領域之內的无生命物質）的作用，就是克里安提斯所借以决定全自然的起因的准則；而且他用这个同一的个别标准去衡量非常不相称的对象。由这論題所引出的反駁暫且不提；我可断定，宇宙的其他部分（人类发明的机器除外）还有与世界的結构更为相似的，因此可以提供出关于这个自然

体系的普遍起因的一个更好的揣測。这些其他部分就是动物和植物。这个世界与一只动物或一株植物，比起一只表或一架紡織机来，显然更为相似。所以，世界的原因，更可能与前者的原因相似。前者的原因就是生殖或生长。所以世界的原因，我們可以推想是相似或相类于生殖或生长的某种事物。

第美亚說，但是說世界起源于相似于生殖或生长的任何事物，怎样能設想呢？

非常容易，斐罗答道。正象树将它的种子散播于邻近的田野，又生出其他的树一样；这株巨大的植物，就是这个世界，或者这个太阳系，在它自身中生出种子，种子散播在周遭的渾沌太空中，然后生长成为新的世界。比方，彗星就是一个世界种子；它在充分成熟之后，在太阳与太阳，星与星之間往来流动，最后便投入了圍繞着这个宇宙的混沌太空之中，立即生长为一新的世界体系。

或者，假若为了变换說法起見(因为我看不出有其他的好处)，我們假設这个世界是一只动物；彗星算是这只动物的蛋；正象一只駝鳥在沙地上生了蛋，它用不着任何更多的照顧，只要孵蛋，就生出一只新的动物；同样地……

第美亚說：我懂得了，但这些是多么荒唐而武断的假設？根据什么材料你得到如此反常的結論？世界与植物或动物細微的、想象的相似，就足以对于二者建立相同的推論嗎？这两种对象一般地講实在是大不相同；我們豈可用它們互作标准嗎？

对，斐罗叫道：这正是我一向所坚持的論点。我并且还說过，我們并沒有材料来建立任何宇宙构成論的体系。我們的經驗，它自身如此的不完全，范圍和持續两方面又如此的有限，不能为我們对于万物的起源提供可能的揣測。但如果我們必須固执于某种假定之上，請問，我們应該根据什么准則来作我們的抉擇呢？除了由将对象加以比較而得的更大相似之外，还有任何其他的准則嗎？由

生长或生殖而成的植物或动物，比起由理性和設計而成的任何人造的机器来，不是和这个世界有更大的相似嗎？

第美亚說，但是你所談的这个生长和生殖是什么呢？你能說明它們的作用，并分析它們所依存的精微的內在的結构嗎？

斐罗答道，至少能象克里安提斯說明理性的作用，或分析理性所依存的內在結构一样。但是当我看見一只动物时，用不着精密的研究，我就可以推定，它是由生殖而来的；而在作这个推断时，正象你推知一所房屋是由設計而造成的一样，具有同样大的把握。生殖、理性、这些字样只表明自然中的某种力量或能力，它們的結果是知道的，但它們的本質是不可了解的；这些原則中的一个原則，不会比另外一个原則，更有特权来作为自然全体的标准。

第美亚，实际上，我們可以合理地推料，我們对于事物的看法愈寬广，这种看法就愈能指导我們对于如此超乎寻常又如此宏偉的論題下結論。单在世界的这个小小角落里，就有理性、本能、生殖、生长等四个原則，它們彼此相似，并且是相似的結果的原因。假若我們能逐个星座，逐个星系作一旅行，以便对于这个偉大的結构的每一部分加以考察，那么在这无限寬大、无限变化的宇宙中，我們可以当然假定的其他原則該有如何之多呢？上述四个原則(以及我們可以揣測的成百的其他原則)中的任何一个，都可为我們提供一个决定世界起源的理論；将我們的观念完全限制于我們的心灵所借以活动的那个原則，是一个显然的非常的偏私。假如这个原則因此而是更容易了解的，那么这样的偏私或者还可原諒；但是理性，在它的內部結构和組織方面，对于我們，是和本能或生长一样不能了解的；或許自然这个含糊不定的、一般人将各种事物都归之于它的名詞，归根究底来說，并不更为难于解釋一些。这些原則的結果我們从經驗中都知道的；但是原則自身，以及它們作用的方式，是全然不知道的。說世界是由另一世界所播的种子生长而

成，和說世界是由一个神的理性或設計(按照克里安提斯所了解的意义)而成，是同样可以了解，同样符合于經驗的。

第美亚說，但是照我看，假如世界具有生长的性質，并能将种子散播于无限的渾沌太空之中，那么这种能力对于造物主的設計仍然是一个新添的論証而已。因为除了从設計而来之外，这样奇异的一种能力能来自何处呢？或者，秩序怎能起自一种对于自己所安排的秩序并无所知的东西呢？

斐罗答道，你只須看看周遭情形，就可以自己回答这个問題了。一株树为着給由它生长出来的树安排秩序与組織，而并不知道秩序；同样地，一只动物，对于它的子嗣；一只鳥，对于它的巢，也是如此。这类的例証，在这个世界上，甚至比起自理性和設計而成的秩序的例証，更为常見。說动物和植物中所有这个秩序最后都出自設計，乃是一种假定未决問題为論据的論法；这一个大論点只能以先天論法加以肯定，先天地肯定，秩序，由于它的本性是与思想不能分开的，又肯定秩序，由于它自身，或根据原始的未知的原則，是决不能屬于物質的。

而且，第美亚；你提出的这个反駁，克里安提斯如果不放弃他針对我的一个反駁所曾作的維护，則是决不能采用的。当我探究他所借以解决一切問題的至高理性与理智的原因时；他告訴我，滿足这样的探究的不可能性，决不足以視为任何种哲学中的一个反駁。他說，我們必須停止在某处；在人类能力的范圍之內永远不能解釋最后因，或說明任何对象的最后的关連。假若我們所采取的步驟都为經驗和观察所支持，那就足够了。那么，生长和生殖，与理性一样，都由經驗得知是自然中的秩序的原則，这是无可否認的。如果我把我的宇宙构成論依据于前者，而不依据于后者，那是我的选擇自由。这件事情似乎全部是任意决定的。当克里安提斯問我，我的偉大的生长或生殖能力的原因是什么之时，我就有同样

的資格反問他，他的偉大的理性原則的原因是什么。这些問題，我們同意双方都不提起；而在目前他的主要利益就在于遵守这个协定。以我們有限而不完全的經驗来判断，生殖是略胜于理性的：因为我們每天看見后者自前者而出，不是前者自后者而出。

我請求你，对于两方面的結果加以比較。我說，这个世界象一只动物，因此它就是一只动物，因此它就由生殖而成。我承認，这些步驟是寬闊的；但每一步都有一些类比情况。克里安提斯說，世界象一架机器，因此就是一架机器，因此它就由設計而成。这里的步驟是同样的寬闊，但其間的类比是比較不显著了。假如他将我的假設推远一步，而从我所主張的偉大的生殖原則中推出設計或理性；那我有更好的理由，使用这同样的自由，将他的假設推远一步，而从他的理性原則中推出神的生殖或神譜。我至少有一些模糊的經驗，在目前这个論題上，这一些經驗已經是我們所能凭借的最高限度了。根据观察，理性在无数例証之中都是出自生殖的原則，而不是出自其他任何的原則。

希西阿，以及所有古代的神話学家，深信这种类比，所以他們从动物的生产和交媾来普遍地解釋自然的起源。柏拉图，就他可以为人們了解的范圍而言，在他的《帝米斯》一書中似乎也采用了一些这样的观念。

婆罗門教徒認为，世界起源于一个无限大的蜘蛛，他織成从他的腸內出来的这一整个复杂的龐然大块，后来又再将它吞下去，并把它变成为他自己的本質，而消灭它的全部或任何的部分。这也是一种宇宙构成論，在我們看来是可笑的；因为蜘蛛是一种渺小鄙賤的动物，我們决不会把他的活动視为全宇宙的軌范。但这究竟是一种新的比喻，即使是在我們的地球上。假如有一个行星上面完全居住着蜘蛛（这是非常可能的），那么这个推論之自然而无可爭論，就象在我們这行星上将万物起源归于設計和理智（象克里安

提斯所解釋的）一样。为什么一个秩序井然的系統不能象出于脑中一样地从腹中織出，要他提出一个令人滿意的理由是困难的。

克里安提斯答道，我必須承認，斐罗，在世界上一切人中間，你所作的提出疑难和反駁的工作，对于你最是合适，并且对你就象是自然而不可避免的。你的丰富的創发能力是如此之大，使我不耻于承認，我不能立刻有条理地解决你所不断地向我提出的如此出乎常軌的困难，虽然我籠統地明白知道这些困难的乖謬和錯誤。并且我毫不怀疑你自己在目前也处于相同的境地，也沒有象反駁那样現成的解答；同时你也一定知道，常識和理性全都在反对你，你所发表的这些狂論可以使我們迷惑，却不能使我們折服。

第 八 篇

斐罗答道，你所归之于我的丰富的創发力者，实在完全是由于这个論題的性質而来。在适合于人类理性的狹小范圍的論題中，通常只有一个具有可能性或可靠性的决定；对于具有健全判断力的人，除了这个决定之外，所有其他的假設都完全是荒誕不經的。但在目前这样的問題上，成百个相矛盾的观点都能保持一种不完全的类似；創发力在其間便能充分地运用。我相信不用費多大的思索，我便能立刻提出其他各种系統的宇宙构成論，并且都可以有些眞实外貌的；虽然或者你的系統是眞的，或者我的任何一个系統是眞的，都只有千分之一，或百万分之一的可能性。

比方說，假如我重新提出陈旧的伊壁鳩魯的假設，将会怎样呢？这个假設一般都正确地認为，我也相信，是所有人們提出的系統中最荒謬的系統；不过，假若稍加一些变动，我就不知道这个假設是否也就会变成儼然是可能的了。不象伊壁鳩魯一样假設物質

是无限的，讓我們假設物質是有限的。有限数目的物質微粒只容許有限的位置变动；在整个永恒的时間中，每一可能的秩序或位置必然經过了无数次的試驗。所以，这个世界，以及世上所有的事物，卽使是最微小的事物，曾經有成有毁，将来还是有成有毁，永无限制与止境。沒有一个曾将有限的力量与无限的力量加以比較而得一概念的人，会对这个决定怀疑的。

第美亚說，但这得假設物質不用任何主动者或起首的推动者，就能有运动。

斐罗答道，那个假設有什么困难呢？每一事件，在沒有經驗过时，都同样地困难而不可了解；每一事件，在經驗过之后，都同样地平易而可了解。在許多例証中，由于重力，由于彈力，由于电力的运动都起自物質，并沒有已知的任何主动者；而在这些情形下常常假設的一个不知的主动者，只是假設而已；并且是不带着任何好处的假設。运动起自物質自身，与运动来自心灵和理智，是先天地同样可以設想的。

此外，运动为什么不可以在整个永恒中以冲动而傳播，运动的总量为什么不可以在宇宙中永远保持一样的多少，或者近乎一样的多少？因运动的組成而損耗的，会因运动的消失而补足。并且不管是什么样的原因，事实是这样的，卽是，就人类經驗或傳統所及，物質总在繼續的騷动。在全宇宙中，可能目前就沒有一顆物質微粒是絕对靜止的。

斐罗繼續說，我們在辯論过程中所偶然遭遇的这个考虑，也提供一个并非絕对荒謬和不可能的宇宙构成論的新假設。有沒有一个事物的系統、秩序、法則，物質能借以保持永恒的騷动（这种騷动似乎是物質的本質），而仍能保持物質所造成的形式的常住性？的确有这样的一个法則：因为这就是目前这个世界的实况。所以物質繼續不断的运动，在少于无限的位置变动时就必定会造成这个

法則或秩序;而那个秩序一旦建立后,根据它的本性，就会維持自己到許多年代,假如不是到永恒的話。但是假若物質經过平衡、安排、和配置以至能繼續永远的运动而仍保持形式的常住,那么物質的情况就必需与我們現在所見到的技巧及設計的外貌完全一样。每一形式的各部分彼此之間必定有关系，与全体也必定有关系:全体的自身必定与宇宙其他部分有关系;与形式所存于其中的元素也有关系;与形式所借以弥补損耗和腐敗的質料也有关系;与所有其他的敌对或友好的形式也有关系。这些項目中任何一項有缺陷就要毁坏形式;形式所借以組成的物質也就解体，而投入不規則的运动和騷乱，一直等到它将自己統一成某种另外的有規則的形式为止。假如沒有有規則的形式准备来接納它，假如宇宙之中有大量的这种敗坏的物質，那么这个宇宙自身也就全部失去了秩序;不管这个如此毁坏了的宇宙是太初世界的稚弱的胚胎，还是在年迈和衰萎中的世界的腐朽軀体。在这两种情形的任一情形下，跟着总是一团渾沌;一直到虽无数而有限的变革最后造成一些形式，这些形式的各部分与器官的安排足以在物質不断的变化中支持形式存在为止。

假設(因为我們要来变换一下表达方式),物質被一个盲目的、沒有定向的力量随便投入一种状态;那么显然的,这个第一次的状态多半必然是极紊乱、极无秩序的，与人类設計的作品絲毫沒有相似之处，人类設計的作品除了其中各部分的相称，还表現出一种手段对于目的的配合和自我保存的傾向。假如这个推动力在这次活动之后就停止了，物質必須永远是在无秩序之中，并保持一种极度的渾沌,并无任何平衡对称或活动。但是假定这个推动力，不管它是什么,繼續存在于物質之中,那么这个第一次的状态会立卽过渡到第二次的状态，而这第二次的状态又极可能是与第一次的状态一样沒有秩序,这样下去,經过許多連續的变化和变革。沒

有一个特殊的秩序或状态会片刻地持續不变。原始的动力，仍然在活动之中，給予物質以永远的騷动。每一个可能的状态产生出来，立即又被毁坏了。假如秩序片刻透露了，推动物質的各个部分的永远不停的力量馬上就把这个秩序驅走，把它搗乱。

这样，宇宙是在一种渾沌和无秩序的不断的連續变化之中經历了許多年代。但是难道它不能在最后得到稳定，旣不丧失它的运动和动力(因为我們假設动力是包含在它里面的)，而又能在它各部分的不断运动和变迁之中保持外表的一致嗎？这个我們知道就是目前的这个宇宙的情形。每一个体，每一个体的每一部分都永远在变，但全体在外表上总是保持原样。我們不是可以在沒有定向的物質的永恒变革之中，希望甚至相信物質有这样的一个状态嗎？而这个不就可以解釋所有呈現于宇宙中的智慧与設計嗎？讓我們对于这个論题稍加审究，我們就可发現，假如物質能够得到这个形式的外表稳定的安排，而各部分实际是在永远的变革或运动中，那么这种安排对于我們这个論题的困难就提供出一个可以贊許的(如果不是眞正的)解答。

所以，坚执于动物或植物中各部分的作用，以及各部分之間彼此微妙的配合，那是徒然的。我倒喜欢知道，一只动物，倘若它的各部分不是象这样的配合，如何能够生存呢？我們不是看到，当这种配合作用一旦停止了，它就立即死亡，而它的腐朽的物質就企图取得新的形式嗎？世界的各部分确是配合得非常灵活，某种有規則的新形式就会立刻爭取这个腐朽的物質；設若不是如此的話，世界能生存嗎？它豈不是也必定要象动物一样解体而經历新的状态和新的情况，一直到它在一个巨大而有限的变化連續之中最后成为目前这个或象这个的秩序为止嗎？

克里安提斯答道，好在，你告訴我們，这个假設是在辯論过程中仓卒提出来的。假若你有空閑对它加以考查，你就会很快看出

它会遭到不可超脱的反駁。你說，沒有一个形式能够存在，除非它具有为它的存在所必需的力量和器官；某种新的秩序或法則必須經过不断的試驗、又試驗；直到最后碰上某种能够自持自存的秩序形成为止。但是根据这个假設，人类和一切动物所具有的許多便利条件是从何而来的呢？两只眼、两只耳、对于族类的生存并不是絕对必要的。沒有馬、狗、牛、羊、以及那无数使我們愜意和享受的果子和作物，人类还是可能繁衍和生存。假若在非洲或阿拉伯沙漠之中，沒有生长为人使用的駱駝，世界会解体嗎？假如沒有磁石制成奇妙而有用的指南針，人类社会和人类会立刻消灭嗎？自然的准則虽然一般地說是很偏于节約的，但这一类的例証却絕非罕見；而其中任何一个例証都足以作为設計——一个仁慈的設計的充分証明，这个設計为宇宙带来了秩序与安排。

斐罗說，至少，你可以安全地推断，前面所述的假設是不完全和不完善的；这点，我是毫不迟疑地承認的。但我們在这种性質的尝試中，能合理地盼望得到什么更大的成就么？或者，我們能盼望建立一套宇宙构成論，它不容有任何例外，同时也与我們对于自然的类比的有限而不完全的經驗沒有任何冲突么？就是你的理論也不能有任何这种优越性；虽然你逃入了神人相似論之中，比較更能够符合于普通的經驗。讓我們再把你的理論考究一下。在一切我們見过的例証之中，观念是从实在的物体摹抄而来讓我用学术語来說，观念是模型，而不是原型。你却逆轉这个次序，把思想放在前面。在一切我們見过的例証之中，思想对于物質沒有任何影响，除非物質与思想联結在一起，以致对于思想有一种相等的交互影响。任何一只动物，除了它自己的肢体以外，不能直接运动任何东西；而作用与反作用的相等确实似乎是一个普遍的自然律；但是你的理論包含着对于这种經驗的矛盾。这些例証，以及更多的、很容易收集的例証(特別是假設一个心灵，或者一个永恒的思想

系統，換言之，卽一只不生不灭的动物），这些例証，我說，可以教訓我們大家对于我們彼此間的責备要很审愼，并且讓我們知道，沒有一个系統因为些微的相似就应被接受，也沒有一个系統因为些微的不合就应被擯弃。因为我們能够公平地說，这种些微的不合是任何人所难兗的一个困难。

大家承認，一切宗教系統都有巨大的、不能克服的困难。每一个爭論者都在輪到自己說話时占胜；那时候，他展开攻势战，揭发他的敌手的荒謬、蛮横、和有害的教条。但就全体說，他們大家都为着怀疑主义者准备下一个完全的胜利；怀疑主义者告訴他們，对于这样的論題，决不应該采納任何系統，理由是很明显的，对于任何論題都不应該同意任何荒謬之說。对于判断的全部悬疑是我們唯一的合理办法。假如通常所見的每一个攻击都是成功的，而神学家們之間沒有一个防卫是成功的，則凡是永远采取攻势，反对所有的人[①]而自己又沒有在任何情形下所必須防守的固定地位或居住城堡的人，他的胜利必然是如何完全的呢？

第　九　篇

第美亚說，但假如后天的論証有这么多的困难，那么我們还是守住那簡单而崇高的先天的論証，这种論証，因其能給予我們絕无謬誤的理証，可以一下子除去一切怀疑与困难，不是更好嗎？用这个論証，我們也可以証明神性的“无限性”，这种无限性，恐怕不是能根据其他任何論点所能确实肯定的。因为一个有限的結果，或者就我們所知，一个可能是有限的結果；一个这样的結果，我說，怎

① 此处原文为 with all mankind，但休謨原意大概是指 against all mankind；可参照休謨著《宗教的自然历史》的結語。

能証明一个无限的原因呢？还有，神性的統一性，即使不是絕对不可能从对于自然的作品的审察而推得，至少是非常困难；而且单是計划的統一性，即使是被承認了，也不能为我們对于那种屬性作任何保証，而先天的論証則……

克里安提斯插进来說，第美亚，你的推理，似乎以为这个抽象的論証中的那些优越性与便利条件就是这个論証的确实性的充分証明。但照我的意見，第一步应該决定你所采用的究竟是这种性質的論証的那一种；然后我們再从論証自身，而不从它的有用的后果，来設法决定我們所应給予它的評价。

第美亚答道，我所要主張的論証是那个普通的論証。任何存在必須有一个它存在的原因或理由；任何事物都絕对不可能自己产生自己，或自己就是自己存在的原因。因此，从果上溯到因，我們必須或者是追溯一个无穷的連續，而竟沒有最后的因，或者是最后必須归到某个必然地存在的最后因；而第一个假設之謬誤，我們可以証明如下。在因与果的連鎖或連續之中，每一个单独的果的存在都为密接着前在的因的力量和效能所决定；但是整个永恒的連鎖或連續，就全部說，却不为任何事物所决定，或有任何事物为其原因；不过，显然的，它也跟开始存在于时間中的任何个別物体一样，需要一个原因或理由。为什么独有这一个諸因的連續，自永恒以来就存在着，而不是任何其他的連續，或竟根本沒有連續；这个問題仍然是合理的。假若沒有必然存在的“存在”，那么，凡是所能設立的假設都同样是可能的；那么，說并无事物自永恒起就存在着，比之于說宇宙构成的諸因的連續是自永恒起就存在着亦并非更为荒謬。那么，究竟是什么东西决定某些事物的存在而不是无物，并且将存在性加于一个特定的可能性之上，而不加于其他可能性之上呢？外在的因嗎，那是已經假定沒有的了。偶然性嗎，那是一个沒有意义的名詞。是无物嗎？但是无物不能产生任何事

物。因此，我們必須归到一个必然存在的“存在”，他自身包含着他存在的理由；并且要假定他的不存在，必定会蘊涵一个显然的矛盾。所以，这样一个“存在”是有的，卽是說，神是有的。

克里安提斯說，我不必讓斐罗（虽然我知道他是非常喜欢提出反駁的）来指出这个形而上学的推論的弱点。在我看来，这个推論的根据如此显然的薄弱，同时对于眞正虔誠或宗教事业又如此的沒有用处，所以我自己就敢于指出其中的謬誤。

我开首就要指出，擅自理証或用先天的論証来証明一个事实，是一个明显的謬誤。除非那个事物的反面就蘊涵着一个矛盾，那个事物是不能用理証来証明的。凡是能被清晰地設想的事物不会蘊涵矛盾的。凡是我們設想它是存在的事物，我們也能設想它是不存在的。所以，“存在”的不存在并不蘊涵矛盾。因此，“存在”的存在是不能用理証来証明的。我認为这个論証是完全有决定性的，并願意把全部的爭論放在这个根据之上。

神被認为是一个必然存在的“存在”；而他存在的必然性又是企图以这种說法来解釋，卽是，假若我們知道他的全部本質或本性，我們会看出，說他的不存在，就如同說二乘二不等于四一样的不可能。但是显而易見，只要当我們仍然只具有象現在这样的能力，这种情形是决不会发生的。以前我們設想为存在的，如今設想为不存在，对于我們在任何时候都仍然是可能的；我們的心灵也决沒有假設任何物体有永远存在的必要性，犹如我們有設想二乘二永远等于四的必要性。因此，必然的存在，这些字样是沒有意义的；或者說，沒有什么东西是永恒一貫的，亦是一样。

但更进一步来說，根据这个对于必然性的解釋，物質的宇宙为什么不可以是必然存在的“存在”？我們不敢确定我們知道了物質的所有的性質；就我們所能断定的来說，物質可能包含某一些性質，这些性質，假若是被我們知道的話，会使物質的不存在显得是

一个大矛盾，就如二乘二得五是一个大矛盾一样。我所知道用来証明物質的世界不是必然存在的"存在"的論証，只有一种，而这个論証是根据世界的質料和形式双方面的偶然性的。提出这种論証的人① 說"任何一顆物質都可設想会消灭的;任何形式都可設想会改变的。所以这样的消灭或改变不是不可能的。"但是就我們对于神所能作的設想，假如我們看不到这同一論証就可以同等地推广而应用到神的身上，那似乎是太不公允了；应該看到，心灵至少能够想象神的不存在，或者他的屬性是可以改变的。要使他的不存在显得不可能，或使他的屬性显得不可改变，必須有某些不知的、不可思議的性質，这些性質为什么不可以屬于物質，是沒有理由可說的。既然这些性質是全然不知的和不可思議的，那就絕对不能証明它們是与物質相冲突的。

此外，在追溯一个永恒的物体的連續之外，还要探索一个总因或第一个造物主，似乎是荒謬的。既然因果关系的含义是，原因是时間上在前又是存在的肇端，那么自永恒就有存在的任何事物怎会有一个原因呢？

同时，在这样的一个物体的連鎖或連續之中，每一部分是由前一部分引生，而又引生后来的一部分。那么，困难是在那里呢？你說，但是全体却需要一个原因。我答道，把这些部分統一为全体，如同把各个不同的州郡統一为一个王国，也就象把各个不同的肢体統一为一个身体一样，完全是靠心灵的一种主观判断行为来完成的，对于事物的本性并沒有影响。假若我在一堆二十顆的物質中，把每一顆物質的原因告訴了你，如果你后来問我，这二十顆全体的原因是什么，我会認为这种問法是不合理的。因为这个問題早在解釋各部分的原因中充分地解釋过了。

① 指克拉克博士(Dr.Clarke)。

斐罗說，克里安堤斯，虽然你所提出的推論，已足以使我不必再提出更多的質难；但我仍不能不主張另外一个論点。算术家观察到，9的各种乘积的数字总是組成9或者9的某些較小的乘积，如果你把9的各种乘积所借以組成的所有的数字加起来的話。比方，在18，27，36，等等9的乘积之中，你把1加8，2加7，3加6，可以組成9。比方，369也是9的乘积；假如把3、6和9加起，就得到18，就是9的一个較小的乘积。对于一个肤淺的观察者，如此奇妙的一种規律性会被推崇为偶然性或設計的結果；但一个精練的代数学家馬上就会推知这个規律性是必然性的結果，并証明这个規律性必然永远出自这种数的性質。我要問，全体宇宙的法則不也可能是由一个与此相似的必然性所支配的嗎，虽然人間代数学还沒有办法解决这个困难？我們假如能够鑽研物体的內层性質，我們会不会就不再贊美自然的存在的秩序，会不会就清楚地看出物体为什么絕对不可能容有任何其他的安排呢？将这个必然性的观念引进到目前这个問題中来是如何的危險！而这种观念又是如何自然地提供一个正与宗教的假設相反的推論！

斐罗接着說，但讓我們撇开所有这些抽象的說法，而把我們限于比較熟悉的論点范圍之內；我将要大胆地再提出一个看法，就是，先天的論証很少能使人非常信服，除非对于那些具有形而上学头脑的人們；他們习慣于抽象的推理，又从数学中发現智力常常可以透过晦暗并与初見的現象相違反，而导致眞理，于是他們便将这同一的思想习慣轉而用之于不应該用到的論題上面。其他的人，卽使是明智的和最傾心于宗教的人，总覚得这样的論証具有某种缺陷，虽然他們也許不能明白解釋缺陷之所在。这是一个可靠的証明，証明人們在过去总是根据这种推理之外的其他办法，来寻找他們的宗教的根据，并且将来也永远会是这样做的。

第十篇

第美亚答道，我承認，照我的意見，每个人亦可謂是在他自己的心里感觉到宗教的眞理；是由于他感覚到自己的懦弱和不幸，不是由于任何的推理，才引他去追寻人及万物所依賴的那个"存在"的保佑。生活中即使是最好的景况也是如此的懊恼和煩厌，所以未来始終是所有我們的希望和畏惧的对象。我們不息地向前瞻望，又用祈禱、礼拜和牺牲，来求解那些我們由經驗得知的，足以磨折和压迫我們的不知的力量。我們是多么可怜的生物啊！假如宗教不提出些贖罪的方法，并且平服那些不息的刺激和磨难我們的恐怖，那么在这人生的数不淸的灾难之中，我們有什么办法呢？

斐罗說，我确是相信，使每个人得到确当的宗教感的最好的而且实在是唯一的方法就是对于人类的悲惨和邪恶作恰当的描述。为着这个目的，一种雄辯和丰富的想象的才能，比起推理和論証的才能来，更为需要。因为不是有必要去証明每个人內心的感觉嗎？有必要的只是使我們，假如可能的話，更亲切地和更銳敏地感覚我們內心所感覚到的。

第美亚答道，人們确是充分信服这个偉大而悲伤的眞理的。人生的悲惨，人类的不幸，人性的普遍的腐化，快乐、财富、荣誉的享受的不滿足；这些辞句在一切語言文字中几乎成为諺語了。对于人类从他們自己切身的感情和經驗吐出来的話，誰能加以怀疑呢？

斐罗說，在这一点上，学者是和常人完全一致的；在历来一切神圣的和世俗的文学作品中，人类的不幸这个題材，以哀愁及悲伤所能激起的悽惻的笔調，作者反复地加以描述。詩人們随感而言，

沒有任何系統，而他們所提出的証据却因此更有权威，他們的作品中富于这类性質的形象。从荷馬直到楊格博士受到感兴的詩人，感到再沒有其他关于事物的描繪更适合于每个人的感情或观察了。

第美亚答道，至于权威們，你无需去寻求他們。看一看克里安提斯的这个書房吧。我敢断言，除掉象化学或植物学这些特殊科学的著作者，他們沒有机会去討論人生外，不可胜数的著作者之中几乎沒有一个不在这一段或那一段中，对于人生悲慘感加以控訴或自白。至少，他們全都是抱这种看法的；就我所能記忆的，沒有一个著作者会放肆到否認人生悲慘的。

斐罗說，你得原諒我，萊布尼茲就否認了人生的悲慘；他也許是第一个人[①]敢宣布如此大胆的和似是而非的看法，至少，他是第一个人把这个看法作为他的哲学系統的主要部分。

第美亚答道，因为他是第一人，他就不可能覺察出他的錯誤嗎？在这論题中，哲学家們难道还能够有新发現，尤其是在如此晚近的年代？难道有人能够希望用一个簡单的否認(因为这論題几乎是不容許推理的)，就可推翻以感覚和意識作根据的、人类一致的証明嗎？

他又說，为什么人类要自以为是能兔于所有其他动物的命运的呢？斐罗，相信我，整个地球都是罪恶的、污穢的。在一切生物之間进行着一个永久的战爭。需要、飢餓、貧乏，刺激那些强壮和勇猛者；畏惧、忧愁、恐怖，激动那些懦弱和衰頹者。出生一事就給予新生嬰儿及其可怜的母亲以极大的痛苦；一生之中每一阶段都伴有虛弱、衰敗和不幸；最后則在苦恼与恐怖之中結束了生命。

① 萊布尼茲以前，金博士(Dr. King)及少数其他人也有这种看法，不过那些人沒有这位德国哲学家那么出名。

斐罗説，再看一下自然为了加深每一个生物的生活的苦痛所設的奇妙的机謀吧。强的劫掠弱的，并使它們陷在永远的畏惧与懊丧之中。弱的也常常倒回来劫掠强的，并且毫不放松地来打扰和困恼它們。看一下那些无数的昆虫类，它們或者滋生在每个动物的身上，或者飞来飞去用它們的螫刺刺入动物的身上。比这些昆虫更小的昆虫，又来折磨它們。所以在前、后、上、下每一方面，每个动物都为那随时想侵害和毁灭它的敌人們所包圍。

第美亚説，独有人类似乎部分地是这个規則的一个例外。因为人組成社会，能够容易地駕馭更强壮、更敏捷、生来就足以劫掠人类的獅、虎、熊等等。

斐罗叫道，正相反地，自然律的一致和同等性特別是在这里最为显著。人，的确，能够以合群而制服所有他的**眞正的**敌人，而成为全动物界的主人；但他不是立刻又为他自己树起**想象的**敌人、他的幻想中的魔鬼嗎？这些魔鬼用迷信的恐怖来追逐他，并摧毁他所有生活的享受。他以为，他的快乐，在魔鬼們的眼中，是一个罪过；他吃东西和休憩，給予魔鬼們以忿怒和冒犯；他的睡眠和梦寐是引起他焦惧的新鮮資料；即使是死，他实可借此逃开一切其他的灾难，也只給予他对于无穷的和不可胜举的灾禍的恐惧。迷信对于可怜的凡人的不安的胸怀之侵扰，就如豺狼侵扰畏怯的羔羊一般。

此外，第美亚，請想一想；这个社会，我們依靠它制服那些野兽，我們的自然的敌人；就是这个社会，它不給我們引来什么样新的敌人？不为我們引起什么灾难和不幸？人才是人的最大的敌人。压迫、偏私、輕蔑、强横、暴虐、騷乱、誹謗、叛逆、欺詐，他們借着这一些彼此互相折磨；假如他們不是害怕他們的分裂会惹来更大的禍患，他們会立刻将他們所組成的社会拆散的。

第美亚説，虽然这些从动物来的、从人来的、从所有襲击我們

的因素而来的外来的侵辱，构成一个吓人的灾禍的目录；但比起那些起自我們自身的、由身心情况失調而来的侵扰，又微不足道了。多少人輾轉于纏綿的病痛之下？听偉大的詩人对此所作的伤感的列举吧。

> 腸胃的結石和潰瘍，肚腹的絞痛，
>
> 魔魘的狂乱，失神落魄的悲伤，
>
> 还有受了月感而得的瘋狂①，憔悴的瘦削，
>
> 虛損和猖狂的疫癘。
>
> 可怖的顚簸，深沉的呻吟：絕望
>
> 伴随着病人，忙忙碌碌地从一个病床到另一个病床。
>
> 在他們的头上，得意揚揚的死神搖晃着他的致命的箭，
>
> 威胁着，但却迟迟不发，虽然常常祈求
>
> 許着誓願，就象死亡是他們主要的利益和最后的希望。②

第美亚繼續說，心灵的混乱，虽然較为隐秘，或許也是同样的可悲和煩恼的。悔恨、羞耻、痛苦、忿怒、失望、懊恼、畏惧、沮丧、絕望，誰在生活中不曾受过这些使人痛苦的东西的殘酷的侵襲呢？多少人几乎不曾感到过任何比这些好一点的感受？人人憎厌的劳苦和貧穷，是极大多数人的确定的命运：而那些享受安逸和富足的少数受着特惠的人們，也从不曾得到滿足或眞正的幸福。生活中所有的福利联合起来不会造成一个非常幸福的人；但所有的禍患联合起来会造成一个眞正悲慘的人；而且几乎任何一个禍患（誰能避免每一个禍患），甚至于往往一个福利的缺乏（誰能拥有所有的福利），便足以使生活成为不足取。

假如有一个陌生人突然降落在这个世界上，我要把这些作为这个世界的疾苦的标本，指給他看：住滿了各种病人的医院，挤滿

① 古人以为受了月亮的影响可以得到瘋病。——譯者

② 密尔頓的《失乐园》，第11卷。

了犯人与欠債人的监獄，布滿了尸体的战場，漂浮着掙扎在海洋里的船只，輾轉于专制、飢饉或疫癘的痛苦之下的民族。然若轉而要将生活的快乐方面指給他看，幷給他一种关于这世界的乐事的概念；那我該引領他到那里去呢？到跳舞会嗎？到歌剧場嗎？到宮廷嗎？他会正确地这样想：我只是指他看了一种不同的不幸和哀愁而已。

斐罗說，除了設法辯护以外，如此显著的疾苦的例証是无法閃避的，而辯护是更会加重責难的。我要問，为什么一切时代中所有的人們都要对于生活的慘痛不断地控訴呢？……有人說，他們幷无正当的理由：这些控訴只是出自他們的不滿意的、怨憤的、懊恼的心情而已。……我答道，这种可怜的心情，还不是人类生活之慘痛的最可靠的根据嗎？

我的对方說，但是假如他們实在是象他們所以为的那么不幸，他們为什么还要留恋于生活呢？……

既不滿足于生，而又对死畏惧。

我說，这就是捆絆住我們的秘密鎖鏈。我們是受了恐惧死亡的威胁，而不是受了生活的賄賂，才繼續生存着的。

他会說，这只是少数精明的人所耽好的一种虛妄的、精微的敏感，它把这些控訴散布于整个人类。……我問道，你所責备的这种精微的敏感是什么？它豈不只是对于一切人生苦乐的一种更大的感受？假如具有敏感而精明的心性的人，因为他的感应比世界上其余的人更为敏銳，反而只是更为不幸；那么对于人生我們应該作怎样的一般的判断呢？

我們的論敌說，讓人們靜止下来，他們就会安逸的；他們是他們自己的慘痛的甘心的制造者。……我回答說，不！他們安憩之后随之而来的就是懊丧的困倦；他們的活动和野心之后随之而来的就是失望、煩恼、和困苦。

克里安提斯答道：象你們所講的人生痛苦，我也能在其他一些

人的身上看到一些，但我得承認，我自己却很少或甚至根本不覚得这种痛苦；并且希望这种痛苦并沒有你們說的那样普遍。

第美亚叫道，假如你自己不覚到人生的痛苦，我要为你这个如此幸福的特例致賀。其他在外表上看来是最幸运的人們，也曾以最悲伤的口吻，不耻吐露他們的怨訴。讓我們提到偉大而幸运的查理五世皇帝，在他厌倦于人間豪貴，将他所有龐大的領土讓授于他的儿子的时候。在那次重大的讓授典礼上他所作的最后一次演說中，他公开表白：他所曾享受过的最大的荣华富貴中夾杂着許多許多的厄难不幸，他可以正确地說，他从来沒有享受过任何的滿足或愜意。但是他想借以隐避的退休生活給过他任何較大的幸福嗎？假如我們可以相信他的儿子的記載的話，从他的退隐的那一天起他的悔恨就开始了。

西塞罗的幸运，从微末的开端，迁升到最大的光荣和名望；但在为大家所熟悉的他的書信以及他的哲学的討論中，对于生活的疾苦有何等悲伤的控訴啊？他引用了适合于他自己的經驗的加多的話；这位偉大的、幸运的加多在他的老年时說，假如他能有一个新的生活，他会願意放弃目前这个生活的。

問問你自己，問問你的任何一个熟人，他們是不是願意再过一次他們近十年或近二十年間的生活。他們說，不！未来的二十年将要更好一点：

> 从生命的殘余中，希望获得
> 起初的輕快的疾走所不能給予的东西①

所以在最后，他們发現，他們是同时在控訴着生命的短暫，以及生命的空虛和煩恼（人生的痛苦是如此之大；它甚至可以調和种种矛盾）。

斐罗說，克里安提斯經过这些思考，以及无数更多的可能提出

① 引自德来登（John Dryden）所著奥倫辛比（Aurengzebe）一劇中詩句。

的思考之后，你还可能堅持你的神人相似論，并且还主張神的公正、恩惠、慈悲、正直等等道德屬性，和人类的这些德性具有同样性質的嗎？我們承認他的力量是无限的：凡是他所意欲的都实現了：但是人类及其他动物都是不幸的：足見他并不意欲人及其他动物的幸福。他的智慧是无限的：他从不会在选擇达到目的的手段中出錯：但是自然的历程并不傾向于人类或动物的幸福：足見自然的历程并非为这个目的而設的。在人类知識的全部領域中，再沒有比这些推論更可靠，更无謬誤的了。那么，他的恩惠和慈悲究竟在哪些方面和人的恩惠和慈悲相象呢？

伊璧鳩魯的老問題还沒有得到解答。他願意制止罪恶，而不能制止嗎？那么他就是軟弱无力的。他能够制止，而不願意制止嗎？那么他就是怀有恶意的。他旣能够制止又願意制止嗎？那么罪恶是从那里来的呢？

克里安提斯，你派給自然一个目的和意向（我相信这是正确的）。但是我要請問你，自然在一切动物中所布置的奇妙的机巧和机构的目的是什么？只是保存个体和繁衍种族。只要能在宇宙中保存这样一个地位，无須乎顧及組成宇宙的各部分的幸福，似乎就滿足了自然的目的。幸福这个目的沒有任何根源：沒有专为产生愉快或安逸的机构：沒有純粹享乐和愜意的准备：沒有不随伴着缺乏或需要的滿足。至少，少数这类性質的現象，也被与这类性質相反的更为重要的現象所压倒了。

我們对于音乐、和諧、甚至所有各种的美的感覚，可以供給滿足，这对于种族的保存与繁衍并无絕对的必要。但是在另一方面，由風痛、腎砂、偏头痛、牙痛、風湿病而起的是何等强烈的痛苦？这些疾病对于动物机构的損害或是輕微的或是不可救治的。欢娛、笑乐、玩耍、嬉戏似乎是并无更进一步意义的无償的滿足：抑郁、悲伤、不滿、迷信、則是屬于同一性質的痛苦。那么，神圣的恩惠，照

你們神人相似論者所用的意义，怎样能够表現出来呢？只有我們神秘主义者，象你所喜欢这样称呼我們的，才能解釋这种現象的奇异的混合，我們認为这是出之于无限完善而不可了解的屬性。

克里安提斯微笑着說，斐罗，你最后才露出了你的意向么？你长久与第美亚的和协确是使我有点惊訝；但我現在看出你一直就在建立一个反对我的隐蔽炮台。我必須承認，你現在是碰到一个值得施展你的反駁和爭辯的高明才能的論題了。假如你能确立目前这个論点，并証明人类的不幸与腐敗，那么一切宗教就立刻完蛋了。因为要是神的德性还是可疑而不定的，建立神的自然的屬性有什么用呢？

第美亚答道，你对于这些最純洁的，即使在最信奉宗教的人們和最虔誠的人們中間也最普遍地被接受的看法，非常輕率地表示憤慨；而且对于人类的邪恶与痛苦这个論題的討論你竟然責为无神論与瀆神，眞是再沒有比这种說法更能令人惊异的了。所有曾在这样一个丰富的論題上大肆雄辯的虔敬的神学者和教士；我說，他們不是曾經对于这个論題所遇到的每一困难都容易地解决了嗎？这个世界比起宇宙来只是一个点而已：人的一生比起永恒来只是一瞬間而已。因此，現世的罪恶現象在其他世界，和某个未来时期的存在中，会矯正过来。人类的眼睛到那时就睜开了，能够对事物有更寬广的看法，看到了一般規律的全部关联，并带着贊仰的心情，在天定的一切迷乱和錯杂情况中，追溯出神的恩惠和正直来。

不！克里安提斯答道，不！这些武断的假設，違反明显而不容爭論的事实，是决不能被容納的。除了根据原因的已知的結果之外，还能根据什么知道原因呢？除了根据显然的現象之外，还能根据什么来証明任何假設呢？将一个假設建立在另一假設之上完全是空中楼閣；而借着这些揣測与虛构，我們至多只能肯定我們的看法的可能性，但根据这样的条件，我們永不能建立它的实在性。

証明神的恩惠的唯一方法(这就是我願意主張的)，就是絕对否認人类的痛苦和邪恶。你的講法是夸張了的：你的悲伤的观点大部分是无稽的：你的推論違反了事实和經驗。健康比疾病更普通：快乐比痛苦更普通：幸福比不幸更普通。而且根据計算，我們得到一百次享受，才碰見一次煩恼。

斐罗答道，即使承認你那极端可疑的假設，你必須同时承認，假如痛苦不如快乐流行，痛苦却是比快乐剧烈和持久得多。一个鐘头的痛苦往往能超过我們一天、一星期、一个月的日常枯燥的享受：而各个人有多少天、多少星期、多少个月在最剧烈的痛苦中渡过的？快乐很少有一次能够达到狂欢和銷魂的：快乐沒有一次能够在最高点和最高度持續片刻的。精神涣散了；神經松懈了；机构紊乱了；于是享受很快地降为疲劳和不安。但是痛苦却常常地，老天呀，多么常常地，升为剧痛和苦难；而且痛苦愈持續得久，就愈变为眞切的剧痛和苦难。忍耐到了尽头；勇气衰頽了；悲痛抓住了我們；沒有别的，只有移去痛苦的原因或另一件事[1]才能終止我們的痛苦。这另一件事是对于一切禍患唯一的救藥，但由于我們的自然的愚蠢，我們却对它更为恐惧、更为惊怖。

斐罗繼續說，但即不坚持这些虽然最明显、最可靠、最重要的論点；我还得坦率地忠告你，克里安提斯，你将这个爭論放在一个最危險的爭点之上，而且不知不觉在自然的和天启的神学的最主要的教条中引进了一个全盘的怀疑主义。什么！除非我們承認人生的幸福，并且認为即使在这个世界上，带着所有我們目前的痛苦、疾患、煩恼和愚蠢，繼續生存是可取的和可以欲求的，除了承認这点之外，便沒有一个为宗教奠定正当基础的方法！但这是違反每个人的感情和經驗的：它是違反一个确立得无法推翻的权威的：对

[1] 指死亡而言。——譯者

于这个权威不可能提出任何决定性的証据来反对；你也不可能将一切人类和一切动物的生活中所有的苦乐加以計算、估計和比較：这样，你将整个宗教系統依存于一个論点之上，这个論点，由于它本身的性質，必然是永远不确定的，你也就默認了那个系統也同样是不稳定的。

即使承認你那个永不会被人相信的說法，或至少是你所永不可能証明的說法，即是，动物的幸福，或至少是人类的幸福，在現世生命中，超过了它的痛苦；你还是沒有做到什么：因为这个絕不是我們所期望于无限的力量、无限的智慧和无限的善的。为什么这个世界上要有痛苦呢？当然不是由于偶然而来的。那么，必然是出于某种原因。它是由于神的主意嗎？但他是完全仁慈的。它是違反了神的主意而来的嗎？但他是全能的。这般簡短、这般清楚、这般有决定性的推理的确实性是无法动搖的；除非我們認为，这些論題超过所有的人类能力，我們对于眞与假的一般衡量不能应用到它們之上；这一个論点是我一向所主張的，但你却自始就以輕蔑和憤慨来反对它。

但我还是願意从这个堡垒撤退下来：因为我否認你能把我逼在这个堡垒之內。我願意承認，人的痛苦或不幸是与神的无限力量和无限善相容的，就算按照你对这些屬性所用的意义；但你能因所有这些讓步得到些什么呢？光是可能的相容性是不够的。你必須要根据目前的混杂的、紊乱的現象，并且只根据这些，来証明这些純粹的、不混杂的、不可控制的屬性。好有希望的一个工作啊！即使現象是非常純粹，非常不混杂的，然而是有限的，它們就不足以达到这个目的。而这里它們既又互相冲突，而又不相融洽，它們所不够的程度更要高多少啊？

克里安提斯，这里，我对于自己的論証是处之泰然的。这里，我是胜利了。以前，当我們辯論到关于理智或設計的自然的屬性

时，我需要所有我的怀疑主义的和形而上学的机智来逃脱你的掌握。在許多关于宇宙的看法，以及关于宇宙的各部分的看法，特别是在后者之中，最后因的美和适当性，用如此不可抗拒的力量来打动我們，使所有的反駁都显得（我相信它們实在是）只是些强辯和詭辯；我們也不能想象，我們如何能对于这些反駁予以信任。但是根据对于人生或对于人类情况的看法，我們推知道德的屬性，或者求知我們只能借信仰以发現的无限的恩惠，以及无限的力量与无限的智慧，沒有不是极大的牵强的。現在輪到你来坚苦地支持你的哲学上的机智，来反对明显的理性和經驗的教訓了。

第十一篇

克里安提斯說，我毫不疑惑地承認我对于所有神学著作家所常用到的无限这个辞很不信任，这个辞表示的哲学的意味还不如它表示的贊美的意味更多，假如我們采用更精确和更稳当的辞語，我們就更能达到推理的、甚至宗教的目的。可贊揚的、卓越的、非常偉大的、智慧的、神圣的等等；这些名詞便足以滿足人类的想象；超出这些辞語的表达方式，除了引人入于荒謬之外，对于感情或情緒都沒有影响。所以，在目前这个論題上，第美亚，假如我們象你所主張的那样放弃一切人类的类比，那么我恐怕我們就放弃了一切的宗教，对于我們贊仰的对象就一无所知了。假如我們保留人类的类比，我們会始終覚得，要把宇宙中混杂有罪恶这个現象和无限的屬性相調和是不可能的；要从前者来証明后者更是不可能的。但要是我們假定自然的創造主是有限地完善的，虽然远超乎人类之上；我們就能給予自然的和道德上的罪恶以滿意的說明，每一个不順的現象也能得到解釋和安排，这样，創造主就可能是为了避免一

个更大的恶，才选擇一个較小的恶；为了达到一个所想望的目的，才容忍种种的不方便。总之，由智慧所調度，由必然性所限制的恩惠，可能就恰好造成了象今天这样的一个世界。斐罗，你是非常敏捷于提出意見、感想、和比喻的；最后，我很喜欢毫不間断地听听你对于这个新理論的意見；假如你的意見值得我們的注意，我們随后在空閑一些的时候就可以将它納入定型。

斐罗回答說，我的意見不值得視为神秘；因此我要不客气地說出我对于目前这个論題所想到的意見。我想，我們必須承認，假如有一个我們假定他具有非常有限的理智与对这个宇宙是完全陌生的人，人家确告他这个宇宙是一个非常良善的、智慧的、有力量的、不过是有限的存在的产物，那么他会根据他的揣测对于宇宙事先就形成一种概念，与我們在經驗中所見到的不相同；他只根据了他所知的这个原因的这些屬性，也决不会想象到它的結果会象現世生活中所表現的如此充滿了邪恶、痛苦和紊乱。現在假設这个人来到这个世界上，心中仍然确信这个世界是这样一个崇高而仁慈的存在的作品；他或許会由失望而惊訝；但他不会撤去他以前的信心，假如这种信心是以非常坚实的論証做根据的話；因为这一个具有有限理智的人必然知道他自己的盲目与愚昧，亦必承認可能有許多关于那些現象的解釋，永非他的了解所能及的。但若假設（这就是人的实在情形）这个人并不事先确信有一个仁慈的、有力量的、至高的理智，而要讓他从事物的現象中去构成这样的一个信仰，那么情况就全然不同了，他也永远找不出任何理由来作出这样一个結論。他可以充分相信他的智力的狹窄的范圍；但这个不足以帮助他来构成一个关于至高力量的善良性的推論，因为这个推論必須根据他所知道的，不能根据他所不知道的而构成。你愈夸張他的脆弱和愚昧，你就愈使他沒有自信，并且讓他存有更多的疑心，認为这样的論題是超乎他的能力范圍之外的。因此，你必須只

根据已知的現象和他推論，放弃所有的武断的假定或揣測。

假如我带你去看一所房屋或宫殿，其中沒有一个房間是便于利用或惬意的；其中門窗、爐灶、走廊、楼梯以及全部建筑的結构，都是喧鬧、混乱、疲劳、黑暗和极热极冷的根源；你必定会不再多作考察，就对整个設計加以譴責。如果建筑师向你表現他的机巧，証明假如把这扇門或是那扇窗改变了，結果只有更多的坏处，那也是徒然的。他所說的可能在实际上是正确的：改变建筑的一部分，其他部分仍然不动，可能只是增加了不便的程度而已。但是你仍然会总的肯定，假若这个建筑师具有技巧和好意，他可能为全部拟定一个計划，把各部分配合得很好，足以使所有的或大部分的缺点糾正过来。决不会因为他或者甚至你自己对于这样一个計划的无知，就使你相信这个計划的不可能性。假若你在建筑物中发現許多的不方便和殘缺之处，你就会不作任何細节的考究，而对于建筑师加以責备的。

总結起来，我重提一下这个問題：这个世界一般地看来，以及它在現世生活中呈現于我們之前的情形，是否不同于一个人或这样一个有限的存在所事先期待于一个非常有力量的、智慧的、仁慈的神所創的世界呢？肯定这个問題的反面必然是可怪的偏見。由此我可以得出結論，不管这个世界在某些假定和揣測上（假如我們承認这些假設和揣測）是怎样的符合于一个神的观念，这个世界总不能为我們提供一个关于神的存在的推論。我們并不絕对否認这个世界与一个神的观念的符合性，而只是絕对否認从这个世界确定神的存在的推論。揣測，特别是当神的屬性中排除了无限性时的揣測，或許足以証明这种符合性；但决不能作为任何推論的根据。

所有的或大部分的困扰着有情生物的疾苦，似乎是依据于四个条件；所有这些条件是必然的、无可避免的，这也不是不可能的。

我們在日常生活之外，甚至对于日常生活，所知甚少，所以对于宇宙的法則，任何一个揣測，即使是非常狂妄的揣測，都可能是对的；同时，任何一个揣測，即使是很可贊許的揣測，都可能是錯的。在这种高度的无知和晦暗之中，人类的理智只应該抱怀疑的态度，或至少是小心的态度；不可以容納任何的假設；更不可以容納看来毫无可能的假設。关于恶的一切原因，以及恶所依据的条件，我認为，就是合于我方才所說的情形的。在人类理性看来，这些条件之中沒有一个有最低限度的必然性或不可避免性的；我們若非极度放縱想象力，也不能假定它們是如此的。

第一个引生的条件是动物界全体的設計或法則，借此，痛苦与快乐同样用来激发一切动物的行动，并使它們在自我保存的偉大工作中保持警惕。光是快乐，因为它有各种不等的程度，在人类理解力看来，似乎就足以完成这个目的了。一切动物尽可以經常都在一种享乐状态之中；但一經渴、飢、困倦等等任何一个自然的需要的推动时，它們虽不感受痛苦，却感覚到快乐的減少，因而就可以促使它們去寻求那个它們的生存所必需的对象。人类求乐和避苦一样地迫切；至少，人类尽可以是生来这样的。因此，沒有任何痛苦地生活着似乎显然是可能的。那么为什么要使动物有痛苦这种感受呢？假若动物能脫离痛苦一个鐘头，他們就尽可以永远享受免除痛苦的自由；而且，为了創造痛苦的感覚，就需要对它們的器官作一个特殊的設計，好象为它們創造視、听或其他任何的感覚一样。难道我們就可以毫无理由地揣測，这样一个設計是必要的嗎？难道我們可以把这个揣測作根据，就如以最可靠的眞理作根据一样嗎？

但是如果沒有第二个条件，即是，世界是由一般規律管制的，那么痛苦的感受力不会就单独地产生痛苦的；而这对于一个很完善的存在根本是不必要的。这是眞的：假如万物皆为特殊的意志

所管制，自然的过程就会永远在破裂中，也沒有人在日常生活中能够应用他的理性了。但是难道不可能有另外的特殊的意志来矯正这个缺点嗎？簡言之，难道不可能由神来了結各处发現的一切的恶；并且不用任何准备或因果的悠长的进程，就創造出一切的善嗎？

此外，我們必須注意，根据目前的世界的法則，自然的过程，虽則被假設为十分有規則的，但呈現于我們面前的却并非如此，有許多事件是不稳定的，許多事件是不合我們的期望的。健康与疾病，宁靜与風暴，以及无数其他偶然事件，它們的原因不明而且变动不定，对于个人幸福及公众社会的繁荣，都有极大的影响：的确，一切人类生活，亦可謂是依靠于这些偶然事件的。因此，一个知道宇宙的秘密的机动力的存在，可以用特殊的意志，很容易地把这所有的偶然事件都轉变为有利于人类，造福于全世界，而自己不用在任何活动中出現。一个艦队，它的目的是有利于社会的，就总是会遇着順風；好的国王就会享受健康和长寿；生来就有权力和权威的人們，就会秉有好的脾气和善良的品性。少数象这样的事件，經过有規律和聪明的管制，就会改变这个世界的面目；而不会比目前这个万物的法則更加扰乱自然的过程，或混淆人类的行为，在目前这个法則之下，原因是秘密的、变动的、又是复杂的。当卡里古拉① 幼年时，在他的脑子上加一些輕微的触动，可能会将他变成一个图拉真②。一个浪头，稍微高过于其余的浪头一点，将凱撒及其命运葬在海底，可能会为很大一部分人类恢复自由。神意为什么不这样插手来做，就我們所知，或許有好的理由；但这些理由对于我們是不知的，虽然只是假設有这样的理由，可能就足以保全那个关于神性的結論，不过这实在是絕不足以建立那个結論的。

① 卡里古拉(Coligula)，罗馬暴君之一。

② 图拉真(Trajan)，罗馬較好的君主之一。

假如宇宙中每一事物都为一般的規律所管制，假如动物都能感受痛苦，那么某些恶必然会起于物質的各种冲突，起于一般規律的各种互相反对与同时并現的情况中。但是这个恶还是不会多見，假如沒有我所要提出的**第三个**条件，即是，沒有自然賦予每一个特殊的存在以力量和能力时所掌握的节約原則；所有动物的器官和能力配合得这样好，又这样适宜于它們的保存，所以在历史或傳統所及的范圍內，似乎还沒有一个族类在宇宙中灭絕过。每一只动物具有必需的禀賦；但是这些禀賦是用这样严謹的一种法則来賦予的，致使稍微的減損就必定会完全毁灭这个生物。一种力量增加了，他种力量就有比例的减少。动物之长于敏捷的，通常是短于力气。同时具有这二者的，那么或者它們的某些感官就不完全了，或者他們就受到最强烈的需要的压迫。人类的主要长处是理性与智慧，却是所有动物中最貧乏的，最缺少体格方面的利便的；若非由于他們的技巧和勤奋，他們就沒有衣服、沒有武器、沒有食物、沒有住所、沒有生活上的任何利便。总之，自然似乎对于她的众生的需要曾作一个精确的計算，并且象一个**吝啬的主人**一样，給予它們的力量或禀賦只恰恰足够用来滿足那些需要。若是一个**大方的父母**就会給予大量的力量或禀賦，用来防卫意外，并在最不幸的环境下維持生物的快乐和幸福。生命的每一过程也就不会象这样的为危难所包圍，以致由于錯誤或必要，稍微离开正路一步，就必定会使我們陷于不幸或毁灭。就会有一些积存，一些儲藏，預备用来保証幸福；力量和需要也就不会用这样吝啬的法則来調配。造物主是有不可思議的力量的：他的威力是被認为偉大的，如果不是无穷尽的話；就我們所能判断的而言，也沒有任何理由使他在調配他的众生时也遵守这种严格的节約原則。假如他的力量是极端有限的話，那么最好是少創造些动物，而多給予它們一些为它們幸福和生存所需的能力。一个建筑师，如果他执行的計划，超过了他的材料

能够使他完成的限度，就决不能算是智慮聪明的。

为了要除去大部分的人生疾苦，我并不要求人要有鷹的翅膀、鹿的敏捷、牛的力气、獅的膀子、鰐魚或犀牛的鱗甲；我更不要求天使或天神的智慧。我只要他的灵魂的一种力量或能力有所增加就滿意了。讓他賦有一种对勤奋和劳动較大的爱好，一种較强的心灵的动力和活动，一种对事业和工作更为有恒的志趣。讓整个人类生来就具有同等的勤奋，具有許多人能借习惯和思考而得到的东西；那么，虽然沒有正面減杀世間之恶，最有利的后果就会是这种禀賦的直接而必然的結果。几乎人生中所有道德上的以及自然的恶都自怠惰而生；假如我們人类，能够由于他們的结构的原来的組成，便摆脫了这个罪恶或缺陷，那么，紧随之而来的就是土地的完善的垦殖，艺术和工业的进步，每一职务和責任的准确的执行；而人类就立刻可以完全达到一种社会情况，这种社会情况是即使管理得最好的政府也不能完善地达到的。但是，勤奋既然是一种力量，并且是最有价値的力量，自然似乎就依照了她的通常的准則，决定用很吝啬的手将它賦予人类，并且宁可为了人在这方面的缺点而严厉地处罰他，却不为了他在这方面的成就而酬賞他。她这样的設計好他的結构，使得只有最强烈的需要才能逼使人去劳动；她利用所有他的其他的需要去克服，至少是部分地克服勤奋的缺乏，这样就部分地賦予他一些这种能力，这种能力她原来認为是应当从他夺去的。这里，我們的要求該可以認为是非常低微的，因此也是比較合理的了。假如我們要求高超的洞察力和判断力，对于美的更为精审的鉴賞力，对于仁慈与友誼格外敏銳的感覚力等等的禀賦；那么人家也許会告訴我們，說我們是想悖逆地破坏自然的秩序，說我們是想把我們自己提升为較高一級的存在，說我們所要求的賦与不适于我們的地位和情况，只会是危害我們的。我們处身于如此地充滿了要求和需要的世界之上；在这个世界上，几乎

每一个存在和每一个分子要不就是我們的敌人，要不就不給我們以帮助；而我們还要和自己的性情作斗争，还要讓我們唯一足以防御这些大量的禍患的能力給剝夺去，这眞是慘酷；我敢重复地說，这眞是慘酷的啊。

宇宙中不幸和禍患所从出的第四个条件是：自然这部大机器的一切动力和原則的不精确的技巧。必須承認，宇宙中很少的部分不是为着某种目的而服务的，去掉这些部分很少会不在全体之中造成显然的缺陷和紊乱的。各部分都連結在一起；不可能触动其中一个而不或多或少地影响其余的。但同时，必須看到，这些动力或原則，不管怎样有用，其中沒有一个是調配得十分精确，恰恰保持在它們的有效性的范圍之內的；而是它們在每一場合下全都易于走入这一个或另一个极端的。一个人会設想，这个巨大的作品沒有經过制造者的最后一次手；每一部分都是非常的不完善，而工作的手法又是非常的粗糙。比方，風对于在地球表面运送气体、帮助人的航行，是必需的；但又多么常見其激起而成为風暴和台風，而变成有害的呢？雨对于滋养地球上的动植物是必需的；但雨又多么常常地有害呢？多么常常地过分呢？热对于一切动物生活和植物生长都是必需的；但并不总是能够經常保持适当的比例。动物的健康和昌盛依靠身体上的体液和腺液的調和及分泌；但是这各部分并不能总是有規律地完成它們的正当的功能。有什么比心灵所具的野心、自負、爱情、忿怒等等的情緒更有用处？但它們是多么常常地冲破它們的界限，而在社会上引起极大的变乱呢？在宇宙中最有利益的东西，总是常常因为过分或缺陷就变成有害的；自然也沒有以必需的精确性来防止一切的紊乱或混淆。这种不規則性也許决不至于大到可以毁灭任何族类；但常常足以使个体陷于毁灭和不幸。

一切或絕大部分的自然的禍患就以这四个条件的同时并存为

依据。假如一切生物都不能感受痛苦，或者假如这世界是由特殊的意志来管理的，那么禍患就永远不能进入这个宇宙；假如动物賦有了大量的力量和能力，超过絕对必要性所要求的；或者假如宇宙的各个动力和原則构造得十分精密，足以經常保持恰当的节制和适中；那么比起我們目前感受到的禍患来，禍患一定是很少的了。那么，在这个問題上，我們要作什么断語呢？难道我們要說，这些条件并不是必需的，在宇宙的設計中，尽可以很容易地改变它們的嗎？这个决定对于我們这样盲目而愚昧的生物是太狂妄了一点。讓我們把我們的結論作得更謙逊一些。讓我們承認，假如神的善性（我是說与人相似的善性）能够根据任何可以容許的先天的理由而建立，那么这些現象，不管怎样的不順，就不足以推翻那个原則；而可以在某种不知的情况之下，很容易地与那个原則成为相容。但是讓我們仍然断言，既然这个善性并非事先建立，却是必須从現象推出，那么，因为宇宙中有这么多的疾苦，并且因为就人类智力对于这个論題所能下的判断而言，这些疾苦都不难免除，所以这样的一个推論就无所依据了。我很怀疑来承認这一点：卽坏的現象（且不管我的一切推論）可以和你所假定的那些屬性相容；但当然它們是决不能証明这些屬性的。这样的一个結論不能是根据怀疑主义而得的；而必然是根据現象，并根据我們对于从現象而得出的推論的信賴。

請看看这个宇宙！有生命而有組織的，有感覚而有行动的存在是多么众多！你贊叹这个异常的繁多和饒富的景象。但請稍微仔細地考察一下这些有生命的存在，这唯一值得注意的存在。它們是如何的彼此敌对和彼此摧毁啊！它們的全体为了取得它們自己的幸福所准备的条件是多么不足啊！在旁观者看来，它們是多么可鄙或可厌的啊！它們的全体只給人一个盲目的自然的观念，这个自然包孕着一个巨大的賦与生命的原則，并从她的腰胯間，既

不辨眞伪,又无双亲的关怀,而生出她的殘廢而流产的孩子們来。

由此看来,摩尼撒系統似乎是解决这个困难的一个适当的假設:无疑地,这个假設會对生活中的善与恶的奇异的混合給以似乎可取的解釋.所以在某些方面,它似乎是非常有道理的,是比通常的假設具有更大的可能性的。但在另一方面,假如我們考虑到宇宙中各部分的完全的統一性和协調性,我們就不会在宇宙中发現恶毒的存在与善良的存在的斗爭的任何迹象。在有情生物的感觉中誠然有苦与乐的对立;但是自然的一切的活动豈不都是因热与冷、湿与干、輕与重等原則的对立而进行的嗎?眞正的結論是这样的:万物的根源完全不受所有这些原則的影响,并不以为善高出于恶,一如不以为热高出于冷或干高出于湿或輕高出于重。

关于宇宙的第一諸因[1] 可以有四个假設:即是,它們是全善的;或者,它們是全恶的;或者,它們是对立的,有善也有恶;或者,它們是无善无恶的。混合的現象决不能証明前两个不混合的原則。一般規律的統一性和稳定性似乎与第三个假設相反。因此,第四个似乎是最为可能的。

我对于自然的恶的說法,可以稍加变动或者不用变动便用到道德上的恶上面去;我們沒有理由推論至高存在的正直与人的正直相似,正如我們沒有理由推論他的仁慈与人的仁慈相似一样。并且,我們还可以認为,我們有更大的理由,将我們所感覚的道德情緒从他身上除去;因为照許多人的意見,道德的恶駕乎道德的善之上的程度,远过于自然的恶駕乎自然的善之上的程度。

即使不承認这个說法,即使認为人类中德行远胜于恶行;但只要宇宙中有任何一点的罪恶,那么如何去解釋这种罪恶,就对于你們神人相似論者是极大的麻煩了。你必須为这种罪恶設一原因,

[1] 第一諸因,是指第一因,或原始因,此处假設其为多数的,所以称为第一諸因,原文是:first causes。——譯者

而不归之于第一因。但是因为每一个果必有一个因，这个因必又有另外一因；那么你必須或者推至无穷，或者就停留在原始原則之上，这个原則就是万物的最后因。……

住口！住口！第美亚叫道：你的想象力把你推向那里去了？我与你联合了站在一边，为的是証明神圣存在的不可了解性，为的是反駁克里安提斯的原則，他要用人类的尺度和标准来衡量万物。但是我現在发現你正在陷入极端放肆派和邪教徒的所有的論点；并且你在出卖你所佯为支持的神圣事业。因此，你豈非暗中是比克里安提斯本人更危險的敌人嗎？

克里安提斯答道，你現在才看出这一点嗎？第美亚，請相信我；你的朋友斐罗，从开始就把我們两人作牺牲为他自己取乐；我們也必須承認，我們的通俗神学的不謹严的推理徒然給他一个取笑的恰当把柄。人类理性的极度缺陷，神性的絕对不可了解性，人类的巨大而普遍的苦难和更巨大的邪恶；这些都实在是正統的神学者和宗教博士們非常喜欢主張的奇异的論点。在愚昧和无知的时代，这些原則誠然可以安全地被拥护的；并且，或許沒有任何对于事物的看法，能比激起人类的盲目的惊奇、自疑和悲伤的看法，更适于推进迷信的。但在現在……

斐罗插进来說道，不要过于責怪这些可尊敬的先生們的无知。他們会知道如何随着时間来改变他們的作風的。过去，主張人生是空虛和苦难的，并夸大人类所遭的禍患和痛苦，是一种最通行的神学論点。但近来，我們知道，神学者們开始撤消这个論点，并且主張，即使在現世生活中，善是多于恶的，乐是多于苦的，虽然他們在这样說的时候仍旧是略带犹豫。当宗教完全立足于性情与教育之上，激起悲伤之感被認为是恰当的方法；因为人类确是从沒有象在悲伤中那样迅速地信崇至高的力量的。但由于人类現在已經学会建立原則，推演結論，那就必需要变更攻击的方式，要利用至少

能够經得住一些审究与考查的論証。这个改变，就与我前面所提到的关于怀疑主义的改变是一样的(幷且是出于同样的原因)。

这样，斐罗自始至終保持着他的反对精神，以及他对于一般公認的看法的譴責。但是我能看出，第美亚对于这个討論的后一部分絲毫不感兴趣；他随即乘机找了一个借口离开大家了。

第 十 二 篇

第美亚离开之后，克里安提斯和斐罗繼續下面的談話。克里安提斯說，我恐怕，我們的朋友当你在場时将再也不願重提这个討論的題目了；幷且，斐罗，实在說来，我也宁願和你們两人分別地討論这样崇高、这样有趣的一个論題。你的爭辯的精神，加上你对于常人的迷信的痛恶，使你在辯論时趋向极端；而且，沒有一个即使在你自己看来也是十分神圣而可崇敬的事物，你在那种时机里面不加攻击的。

斐罗答道，我得承認，我对于自然宗教这个論題比对于任何其他論題都来得大胆而不經意；这一方面因为我知道我决不可能在这論題方面破坏任何有常識的人的原則；另一方面因为我相信，凡視我为有常識的人也决不会誤解我的意向的。克里安提斯，特別是你，我和你推心置腹地生活在一起；你知道，不管我的談話如何随便，不管我如何爱好奇怪的論証，其实沒有人在他的心中比我有更深的宗教感，或者对于自然的不可解釋的設計和机謀或对于显示于理性的神的存在，給予更深的贊仰。最疏忽，最愚笨的思想家都随处可以体会到一个目的、一个意向、一个設計；沒有人能在荒謬的理論系統中硬起心腸，在一切时候都对于目的、意向、設計加以擯斥的。自然不作徒劳无益的事是在一切学派中已經成立的一

条公則，这条公則仅仅是根据对于自然的作品的观察而得，沒有任何宗教上的目的；由于对这条公則的眞理的强固的信心，一个解剖学家在他看到一个新的器官或管道时，一定要同时发現它的用处和目的，否則决不会滿意的。哥白尼系統的一个偉大的基础是这条公則，卽是，自然用最簡便的方法而活动，并选擇最适当的手段来完成任何目的；天文学家常常不知不覚地为宗教和虔敬安設下这个有力的基础。在哲学其他部門中也可以看到这个同样的情形：这样，一切的科学就几乎都引导我們不知不覚地承認一个最初的理智的造物主。而因为科学并不直接地公然說出那个意向，它們的权威往往是更大得多。

我高兴地听到格倫① 关于人体結构的理論。他說，解剖一个人可发現差不多六百种不同的肌肉；誰若对这些肌肉加以仔細审察，他就会看出，自然在每一种肌肉中，至少按排下十种不同的条件，用来达到她所要求的目的；适当的形状，恰当的大小，各个末端的正确的配置，全体的上下部位，各条神經、靜脉和动脉的合适的穿插。所以，单在肌肉之中，必然就已构成和完成了差不多六千个观点和意向。骨头在他計算有二百八十四根：每根骨头的結构中包含有差不多四十个目的。卽使在这些簡单而性質相同的部分之中，就有多么神奇的智巧的表現啊？假如我們考察一下皮肤、韌带、脉管、腺体、体液以及各个肢体和身体的各个部分；那么，由于这些精巧地安排的各部分，数目既多，結构又复杂，我們該有何等更大的惊异啊？在这些研究中，我們愈进一步，就愈能发現技巧与智慧的新的情况：但再遙望一下，在各部分的最精微的內层結构之中，在脑的組織之中，在輸精管的結构之中，就有超出我們考查范圍之外的更多的情况。所有这些机巧，在各种不同的动物中都反

① 格倫(Claudius Galen)，希腊医师及医学著作家。——譯者

复体現着，极尽变化，并异常恰当地适应自然构成每一种类的各种意向。假若以格倫的不信宗教，卽使在这些自然科学仍是不完全之时，还不能抗拒这样显著的現象；那么在这个时代的一个哲学家，在今天还能怀疑一个至高的理智，他的顽拗的固执性是达到了何等的高度啊？

假如我能遇見一个这种哲学家（謝謝上帝，这种人是很少的），我就要問他：假如有一个上帝，并不直接显示于我們的感覚之前；他还可能在自然的全部表面現象之外，給我們以关于他的存在的更有力的証据嗎？这样一个神圣的存在，只有照抄万物的目前的法則；使他的許多机謀显得明明白白，連愚人也不会誤解；露出更偉大的机謀的迹象，这些机謀显示出他的不可思議的卓越性是远超出我們狹隘的了解力的；并且完全藏住許多机謀，讓这样不完善的生物不能看見；的确，除了这样做以外，他还能做些什么呢？根据正当推理的所有的原則，任何一个事实必須是不可爭論的，假如这个事实为它的本身性質所容許的所有論証所支持，卽使这些論証自身并不很多，也并不很有力量。在目前的例子中，人类想象力无法計算这种論証的数目，人类智力也无法估計这种論証的說服力。那么这一个事实又該是多么更不可爭論的啊？

克里安提斯說，在你所作极好的陈述之外，我要加上这一点，卽是，有神論原則的一个大好处，是在于它是唯一的宇宙构成論系統之能成为明白而完整者，它并能与我們在这个世界上日常所見的和所經驗的，自始至終保持强有力的类似。将宇宙比拟于人类設計的一架机器是这样的明显而自然，又被自然中秩序与設計的这么多的例証所証实；所以它必然会一下子打动所有具备沒有偏見的理解力的人，而得到普遍的贊成。誰要是想动搖这个理論，他也不能够自行建立起任何一个其他的精密而确定的理論，来代替这个理論；他只能做到提出怀疑与困难为止；他只能根据对于事物

的玄远而抽象的观点，达到那种判断的悬疑状态，那就是他对这問題所能希望做到的极限了。但是这种心灵状态，除了自身就是不滿意的之外，它对于这样显著的，不断地吸引我們信服宗教假設的現象，是不能坚持反对的。人性，由于偏見的力量，能以固执和倔强来坚持一个虛妄而荒謬的理論；但絕对沒有一个系統，可以反对一个以有力而明显的理由、天生的傾向以及早年的教育等等作支持的理論，要支持或維护任何一个系統来反对这样一个理論，我想是絕对不可能的。

斐罗答道，我对于在目前这个例子中的判断的悬疑，估計是很少有可能性的，所以我很疑心，这种爭論中所滲入的文字之爭，已超过于通常所想象的。自然的作品与艺术的作品有极大的相似是显然的；根据正当推理的所有原則，假如我們对于它們有所討論的話，我們就应該推出它們的原因也有相应的相似的。但是既然自然的作品与艺术的作品之間也有很大的差异，所以我們有理由假定原因之中也有相应的差异；特别是我們应該将一种远較我們在人类中所看到的任何力量与能力为高的力量与能力，归之于那个至高的因。所以这里，神的存在显然为理性所确定了；假如我們提出这样一个問題：由于这些类似，不管神与人之間可能合理地假設为存在着的巨大的差异，我們能否恰当地称神为一个心灵或一个理智；这个問題不只是字面之爭嗎？沒有人能否認結果之間的类似；禁止我們去参加关于原因的探討是不可能的；从这个探討中所得的合法的結論是，原因也有其类似，假如我們不滿意于称呼这第一因或至高因为上帝或神，而希望变换称謂；除了称他为心灵或思想之外还有什么呢？他是被正确地認为与心灵或思想极其相象的。

凡有健全理性的人們都厌恶充滿于哲学和神学探討中的字面之爭；而避免这种文字濫用的唯一办法必須出自清楚的定义，出自

論証中引用的那些观念的意义的精确性和出自所引用的名詞的严格而一致的使用。但是有一种爭論，由于語言和人类观念的本身性質，牵纏于永远的含混之中，用了任何小心或任何定义，都不能达到一个合理的确定性或准确性。这些就是关于任何性質或情況的程度的爭論。人們对于汉尼拔①是一个偉大的，还是非常偉大的，还是絕頂偉大的人，克利奥佩特拉②美到了什么程度，李維或修息底特斯配得上什么样的贊美之辞，可以爭辯到永恒而不能为这种爭論得到任何的决定。爭辯者在此可以是在意义上相同而在所用的名詞上不同，或在所用的名詞相同而在意义上不同；但他們却永远不能为他們的名詞下定义，使其投合彼此的意义，因为这些性質的程度，不象量或数目，可以容許精确的衡量，而精确的衡量是爭論中的标准。关于有神論的爭論就屬于这种性質，因之只是字面的爭論，或者假如可能的話，或許是更为不可救藥的含混性的爭論；这是只要略一考究就可看出的。我問有神論者，他是否承認，人心与神心之間的差异，因其不可了解，所以是极大而不可衡量的；他愈是虔敬，他就会愈是欣然承認肯定的一面，他也就愈是傾向于扩大这种差异；他甚至会断言，这种差异有一种不厌其扩大的性質。其次我問一个无神論者，我知道，他只是名义上的无神論者，絕不可能是認眞的；我問他，从这个世界中所有各部分間的协調性和明显的联系性看来，自然的一切作用之間，在每一种情况和每一个时期，是否都有某种程度的相似；蕪菁的腐朽，动物的生殖，人类思想的結构，是否可能是彼此間有些微相似的各种能力；他不可能否認这点，他将会欣然承認它。得到了这一个讓步之后，我趁着他的撤退再推他一下；我又問，起初安排而后来又保持这个宇宙中的秩序的原則，是否不可能不与自然的其他作用，以及与人类的

① 汉尼拔(Hannibal，247—183B.C.)，迦太基的大将。——譯者

② 克利奥佩特拉(Cleopatra，69—30B.C.)，埃及女皇。——譯者

心灵和思想的法则，有一些微細的、不可思議的相似。无論是如何的勉强，他也必須加以首肯。于是我就对这两个敌对者叫道，那么你們爭辯的主題是在哪里呢？有神論者承認，原始的理智与人类理性大不相同；无神論者承認，秩序的原始原則与人类理性有微細的相似。先生們，你們难道願意为程度的高下而爭吵，参加一个不容許有任何精确意义，因之也不容許有任何决定的爭論嗎？要是你們如此的固执，那么，我就会发現你們不知不覚地交換了立場，而一点都不以为怪。这就是，当有神論者在一方面夸張至高的存在与脆弱的、不完善的、变动的、迁易的、不免于死的生物之間的差异；无神論者却在另一方面对于在每一个时期、每一种情況、每一种地位之下自然的所有活动之間的相似，加以扩大。那么，請考究一下，眞正的爭論点究竟是在哪里，假如你們不能放弃你們的爭辯，那么至少請你們消除你們的敌意吧。

这里我也必需承認，克里安提斯，由于自然的作品与我們的技巧和設計，比起与我們的仁慈和正义，有更大的相似，所以我們有理由推知，神的自然屬性与人的自然屬性之相似，大于神的道德屬性与人的道德之相似。但結論怎么样呢？結論只是，人的道德品性在性質上比起他的自然能力来，更为有缺陷。因为，至高存在既被承認为絕对地并整个地完善的，那么，凡与他相差最远的，也就离开正直与完善的至高的标准最远①。

① 显然的，怀疑論者与独断論者之間的爭論完全是字面上的，或至少，只是关于怀疑与信任的程度之爭，这些怀疑与信任的程度高下，在一切推論上我們是应該容許的；这类的爭論通常到最后总是字面上的，不容許有任何精确的决定。任何哲学上的独断論者都不会否認，对于感觉和对于一切科学都是有困难的；而且这些困难用正常的邏輯的方法是絕对不能解决的。任何怀疑論者也不会否認，尽管有这些困难，我們必須对于一切的論題加以思索、信任、和推理，甚至常常以信心和保証来作肯定。所以，这两个学派（假如他們当得起这个名称的話）之間的唯一区别是，怀疑論者由于习慣、任性、或偏好，大部坚持于困难一方面；独断論者由于相似的理由，大部坚持于必然性一方面。

克里安提斯，这些就是我对于这个論題的眞正的意見；你知道，这些意見是我一向藏在胸中，一向主張的。但由于我对于眞正宗教的虔敬，也就增加了我对于通俗迷信的厌恶；我承認，我是特别乐于对这样的原則有时穷究到使它們显为荒謬，有时穷究到使它們显示为不虔敬。你知道，所有迷信的人，虽然他們厌恶不虔敬更甚于厌恶荒謬，却通常是同时触犯这两种罪过的。

克里安提斯答道，我承認，我的意向与此相反。宗教，不管是怎么坏的，总比根本沒有宗教的好。关于未来世界的教义对于道德是这样有力而必需的保証，我們决不应該抛弃或忽視它。因为，假如有限而暫时的酬报与責罰都有象我們日常所見的效果，那么可以期望于无限而永恒的酬报与責罰的效果，必然更是何等的大啊？

斐罗說，如果通俗的迷信对于社会如此有利，那为什么所有的历史都有这么多的关于它对于公共事务的有害影响的記載呢？党爭、內战、迫害、政府的傾复、压迫、奴役等等，总是伴随着通俗迷信控制人心之后而起的凄惨的后果。在任何历史記載中，如果提到了宗教精神，我們在其后就必然会遇見随之而起的許多灾禍。沒有时期能比得上从未注意或从未听到过宗教的时期，更为幸福，更为繁荣的了。

克里安提斯答道，这个現象的理由是明显的。宗教的正当职务在于規范人心，使人的行为人道化，灌輸节制、秩序和服从的精神；由于它的作用是潛移默化，只在于加强道德与正义的动机，它就有被忽略以及和这些其他动机混淆的危險。当它自己独立一格，作为一个独立原則来控制人类，那么它就离开了它的正当范圍，而只变成內乱或野心的掩护了。

斐罗說，除了哲学的和理性的宗教之外，一切宗教都会是如此的。你的推論远比我的事实易于閃避。因为有限而暫时的酬报和

責罰有如此巨大的影响，所以无限而永恒的酬报和責罰必有更大更大的影响，这个推論是不对的。我請求你审察一下，我們对于目前的事物的关切，以及我們对于那样渺茫而不确定的对象的漠不关心。当宗教家們滔滔講演反对这个世界上的一般行为与行动之时，他們就将这个原則称述为可以想象到的最强有力的原則(它实在是的)，幷且把几乎一切的人类都描述为受着这个原則的影响，描述他們陷入了最深的昏睡状态，毫不关心于他們的宗教利益。但就是这些宗教家們，当他們反駁他們的理論方面的敌手时，就假定宗教的动机是如此的有力，以为沒有了这些动机，文明社会就不可能存在；而他們也幷不以这样显著的矛盾为耻。根据經驗，可以断定，天賦的忠誠和仁慈的最小一顆种子，比起神学理論和系統所提出的最夸耀的看法来，对于人类的行动更有实效。人的自然傾向不断地影响他；它永远出現在心灵前面；它幷且与各种看法及考虑混和起来；而宗教的动机，就算有作用的話，也只是起些驟发式的作用而已；宗教动机对于心灵很少可能变成完全是习慣性的。哲学家們說，最大的重力的力量，比起小小的冲动来，只算是无限微細的力量；但是可以断定，最小的重力，終久会胜过一个极大的冲动的；因为沒有象吸引力和地心引力那样經常重复的激蕩和冲击的。

自然傾向还有另外一个有利条件：它将心灵的一切智巧和聪明都收攬在它这边；当它与宗教的一些原則处于反对状态时，就想出种种方法和技巧来閃避它們；在这些方法和技巧中，它几乎总是得到成功的。誰能够解釋人心，或說明人們遵循其自然傾向而違反其宗教責任时所借以滿足其自己的奇异的托詞和借口呢？这点是为世界上大家所熟知的；只有傻子們才会因为听說某人由于研究和哲学而对于神学上的論題抱有一些理論方面的怀疑，因此就对这个人少信任一些。当我們必須和一个自命为极有宗教信仰和虔誠的人打交道时；这个人的这种条件，对某些自充謹愼的人所

起的作用，只是使他們小心戒备，生怕他們会受他的欺騙，此外还有什么其他作用呢？

我們还須作进一步的考察，具有理性和思考的修养的哲学家們，比較的不需要宗教的动机来約束他們在道德軌范之內；需要那些动机的只是一般的常人，而他們是完全不能接受一种認为神只是嘉許人类行为中德性的純粹的宗教的。一般認为上帝所嘉納的，不外是无謂的仪式，狂欢的舞蹈，或执迷的輕信。这种退化的例子，我們无須回溯到古代，或到异域去寻求。就在我們自己中間，有些人所犯的极大过恶，是为埃及和希腊的迷信中所未有的，这些人以明白的辞語公开反对道德，認为对于道德若有些微的信賴或信任，必然就会丧失神恩。

但即使迷信或宗教热狂并不直接違反道德；可是注意力的分散，一类新的而无謂的褒奖的抬高，賞罰的乖謬的施与，必然会产生最有害的后果，并极端削弱人們与正义及人道的自然动机的联系。

这样的一个行动原則，由于它并不是人类行为的任何熟悉的动机，只是間断地对于性情发生作用，所以必須以不断的努力激起，方能使虔誠的热狂者对于自己行为得到满足，并使他完成他的虔誠的任务。人們以貌似的热誠履行許多宗教仪式，但在那时候心却是冷的、萎靡的：一种佯装的习慣就逐漸养成了：欺詐和虛伪变成主要的原則。此所以人們通常观察到，最高度的宗教热忱，和最高度的虛伪，絕不互相冲突，且往往或通常統一在同一个人的性格之中。

即使在日常生活中，这样的习慣的恶果也是容易想象的；只要在涉及宗教利益的地方，道德就絕对无力束縛热誠的热狂者了。事业的神圣性使各种用来促进宗教的办法都成为正当的了。

单是对于象永恒得救这样一个重要利益的坚定不移的注意，就很容易消灭仁慈的感情，并产生一种偏狹的蔽塞的自私心。当

这种性情增长之后，它就很容易地躲避所有的慈善和仁爱的一般箴規。

所以，通俗迷信的动机，对于一般行为并无大的影响；而在这些动机占优势之处，它們的作用对于道德也沒有利益。

教士的人数和权威必須限于极小范圍之內，并且行政首长应該永远不讓他的权标和斧头①被这些危險的手掌所控制；在政治上，有什么比这条准則更眞确不易的嗎？但是假如通俗宗教的精神是有利于社会的，那么应該流行的当是一条与此相反的准則。教士的人数愈多，他們的权威和財富愈大，就总是会提高宗教的精神。旣然教士們掌握着这种精神的指导，我們为什么不可以期望从那些专为宗教服务，不断地以宗教教誨他人，而自己也必須更大量地沉浸于宗教精神之中的人身上，，看到更圣洁的生活，更多的仁慈和节制呢？但事实上，一个聪明的行政首长对于通俗宗教所能策划做到的，至多是就可能所及，玩一种表面維持的把戏，同时防止它們对于社会的有害的影响，这是什么原故呢？他为着这样一个很低的目的所用的每一种手段，都陷在困难包圍之中。假如他在他的臣民之中只容許一种宗教，他必須为着一个并不可靠的安宁希望，而牺牲其对于公众自由、科学、理性、实业以及甚至他自己的独立的每一种打算。假如他采用比較聪明的原則，容許几个教派的存在，他必須对于它們全体保持一种非常哲学的冷淡态度，并且必須謹愼地限制得势的教派的嚣張；否則他能盼望得到的不是别的，只是无止境的爭論、吵架、党爭、迫害和內乱而已。

我承認，眞正的宗教并沒有这样有害的后果；但我們必須以通常在这个世界上所見的宗教来論述宗教；我也并不涉及有神論的理論性的教义，这种有神論是一种哲学，它亦必具有哲学的有益影

---

① 权标和斧头是权力的象征。——譯者

响，但同时因为它和哲学一样总是只限于极少数人之中，所以也处于同样的不利境地。

誓言在所有法庭中是必需的；但誓言的权威是否出自通俗宗教則是一个問題。場合的庄严性与重要性，名誉的顧虑，社会一般利益的考虑，实在是对于人类主要的約束。即使自命为服膺忠誠与宗教的原則的某些人，对于税关上的誓言和政治上的誓言也极少顧及的。我們对于一个教友派[1]信徒的誓約，也很公正地把它和其他人的誓言放在同等地位。我知道普列皮斯[2]将希腊人信用的丑名归罪于伊璧鳩魯哲学的流行；但我也知道，迦太基人的信用之在古代，犹如爱尔兰人的証言之在現代，同样地有不好的名誉；虽然我們不能用相同的理由来解釋这些通常人的观察。更不必提及，在伊璧鳩魯哲学兴起之前，希腊人的信用早已是丑声远揚的了；欧里比底斯[3]在我要指給你看的一段文字中，曾在这方面針对他的国家諷示了一席出色的譏刺話。

克里安提斯答道，斐罗、請留心，請留心：不要把事情拉得太远：不要讓你反对假宗教的热誠損害了你对于眞宗教的虔敬。不要丧失了这个原則，这是生活中主要的、唯一巨大的慰借；又是我們在所有逆运襲击中的主要的支持。人类想象力所能提出的最合意的想法是純正的有神論的想法，它将我們看作一位全善、全知、全能的"存在"的作品；他創造我們来获致幸福，他旣在我們身上栽植了无量的向善的欲望，将会把我們的存在延长到永恒，把我們轉移到无数的不同境地中去，借以滿足那些欲望，并使我們有完全而持久的幸福。我們所能想象到的仅次于这样一个"存在"自身的（假如容許这种比較的話）最幸福的命运，就是在他的保护和庇祐

① 教友派（Quakers），1650 年意大利人福克斯（George Fox）所創之教派。——譯者

② 普列皮斯(Polybius，205—123B.C.)，希腊历史家。——譯者

③ 欧里比底斯(Euripides，480—406B.C.)，希腊著名悲剧作家。——譯者

之下的命运。

斐罗說，这些外貌是极为动人，极有誘惑性的；而且对于眞正的哲学家来說，它們还不只是外貌而已。但在这里，和在前面的例子中一样，对于大部分的人类来說，这些外貌是騙人的，宗教的恐怖通常是胜过宗教的慰借的。

大家承認，人在为悲痛所苦或为疾病所困的时候最是容易皈依信仰。这不是宗教精神与愁苦，比起与欢乐来，更为密切关联的一个証据嗎？

克里安提斯答道，但人在受苦难之时从宗教中找到了安慰。斐罗說，有时候是这样；但我們可以很自然地設想当他們瞑想不知的存在的时候，他們将会构成一个对于这些存在的概念，适合于他們心情的阴郁和悲伤。因此，我們看到可怖的偶象在一切宗教中占着主要的地位；我們自己在描述神的时候，旣然用了最夸張崇高的辞語，却又陷入了最明显的矛盾。肯定堕入地獄的人在数目上是大大地超过于上帝的选民的。

我敢肯定，从来沒有一种通俗宗教把死者灵魂所处的状态描述得非常可羨，使这种状态对于人类成为是十分可取的，使人覺得应該有这样一种状态。宗教的这些型式都只是哲学的产物。因为死是介于目前与未来的境遇之間的，所以死这件事对于自然界是十分惊心动魄的；以至使死后的一切世界必然也蒙上了阴郁；死使一般人想到西伯琉斯[①]和費利斯[②]；想到魔鬼和硫火。

的确，宗教中有恐惧，也有希望；因为这两种情緒，在不同的时候，同样激动人心；每一种情緒都构成一种适合于它自身的神性。但当人在心情快乐时，他适宜于做事情，交朋友，或从事于任何种

① 西伯琉斯(Cerberus)系蛇尾三头其状似犬之怪物，冥府中之守門者。——譯者

② 費利斯(Furies)系希腊宗教中司复仇之女神，其头发形状似蛇，追逐恶人使之瘋狂。女神数不定，后仅三人。——譯者

类的娱乐；他自然而然地专心去做这些事情，而絲毫不想起宗教。在悲伤和丧气之时，他只好默想着不可見的未来世界的恐怖，讓他自己更深地陷入苦难之中。的确，他以这种方式把宗教的看法深深印入他的思想和想象中之后，也可能产生一种健康或景况的改变，会恢复他的好心情，引起他对于未来欢乐的期望，使他走到快乐与得意的另一极端。但我們仍然必須承認，由于恐惧是宗教的基本原則，所以它是在宗教中占主要地位的情緒，只容許快乐的断續的出現。

更不必提到，这一陣陣过度的、热狂的快乐消竭了精神之后，总是会引出相等的一陣陣的迷信的恐惧和沮丧；而且，也沒有比宁静与平稳更幸福的心灵状态了。但是假如一个人認为他是深陷于这样的黑暗与不安之中，处于永恒的幸福与永恒的不幸之間，那么这种平静的心灵状态就不可能保持了。无怪乎这样的一种看法会破坏心灵的正常状态，使它陷于极端的紊乱。虽然这样的看法很少会坚持它的作用，以致影响到所有的行动；但它往往会在性情中引起极大的破裂，并且造成阴郁和悲伤，这在所有虔誠的人們身上是非常显著的。

由于任何的看法而怀着忧惧或恐怖，或者設想我們因为任意使用了我們的理性因而死后会有危險，都是違反常識的。这样的意見包含着荒謬，又包含着矛盾。它之所以为荒謬，是因为相信神有人的情緒，并且是一种最低劣的人类情緒，一种不断的爱好贊美的嗜欲。它之所以为矛盾，是因为相信神旣然有了这种人类情緒，他就不能也有其他的情緒；特別是将对比他低得多多的生物的看法，不加以理会。

塞內卡[①]說，理解上帝也就等于是礼拜上帝。所有其他的礼

① 塞內卡(Seneca 4?B. C.—A. D. 65)，罗馬斯多噶派哲学家。——譯者

拜实在都是荒謬的、迷信的、甚至是不虔敬的。所有其他的礼拜都将他降到爱好央求、恳求、献礼和阿諛的人类的低級情况。而这种“不敬”还是迷信所犯的罪恶中之最輕微者。通常，迷信把神貶到远低于人类情况之下；視他为一个反复无常的魔鬼，无理性地、无人道地施展它的威力：假如神眞要見罪于他所創造的頑愚的凡人的罪恶和愚蠢，那么最通俗的迷信的信徒的命运就当会是十分恶劣的了。那么，也就沒有人値得他的恩寵，只有很少的几个哲学的有神論者，他們对于他的神圣完善性，抱有或努力設法抱有适当的概念：配得上神的慈恩和厚爱的人們只是哲学上的怀疑主义者，这也几乎是同等罕有的一派人，他們由于自然地怀疑自己的能力，对于如此崇高、如此非常的一些論題，一概采取或致力于采取悬而不决的态度。

假如自然神学的全部，象某些人所似乎主張的一样，能够包括在一个簡单的，不过是有些含糊的，或至少是界限不明确的命題之內，这命題是，宇宙中秩序的因或諸因与人类理智可能有些微的相似；假如这个命题不能加以扩大，加以变动，也不能加以更具体的解釋；假如它并不提出足以影响人生的推論，又不能作为任何行为或禁戒的根据；假如这个不完全的类比不能超出以人类理智为对象之外；不能以任何可能的样子推至于心灵的其他性質；假如眞是这样的話，那么最善于探究的，最善于深思的，最有宗教信仰的人，除了每当这个命題出現时，卽予以明白的哲学的認可，并相信这个命題所借以建立的論証胜过对于它的反駁以外，他还能做些什么呢？誠然，对象的偉大性会自然地引起某种惊奇，它的晦暗性会引起某种伤感，也会引起某种对于人类理性的蔑視，因为人类理性对于如此非常而如此庄严的一个問題不能給予更滿意的解答。但是，克里安提斯，請相信我，一个嚮往于上帝的人在这种情况下会感覚到的最自然的情緒，是渴盼或渴望上天会給予人类一

些更具体的启示，并将我們信仰的神圣对象的本性、屬性和作用显示出来，以消除或至少减輕我們这种深重的愚昧。眞正体会到自然理性的缺陷的人，会以极大的热心趋向天启的眞理；而傲慢的独断論者，坚信他能仅借哲学之助而創立一套完全的神学系統，不屑去获得任何更多的帮助，也擯弃了这个天外飞来的教导者。在学术人士之中，做一个哲学上的怀疑主义者是做一个健全的、虔信的基督教徒的第一步和最重要的一步；这一个道理我很願意提出来要求潘斐留斯的注意。我并且希望克里安提斯能原諒我在他对于他的学生的教育和教导中大胆地插入了我的意見。

克里安提斯和斐罗不再繼續这場談話了；因为从来沒有比那天所有的推理給我更深的印象了，所以我承認，根据对于全部推理的严格的重新檢討，我不得不認为，斐罗的原則比第美亚的原則更有可能性；而克里安提斯的原則还要更为接近于眞理。